مكتبة الأسرة

علوم اجتماعية

٢٠١٦

دراستان حول

التراث والحداثة

تيموثي ميتشل

ترجمة: بشير السباعى

الهيئة المصرية العامة للكتاب

دراستان حول

التراث والحداثة

مكتبة الأسرة ٢٠١٦

اللجنة العليا

فوزى فهمى رئيسا
أحمد على عجيبة
أحمد زكريا الشلق
جرجس شكرى
جمال الغيطانى
خالد منتصر
خلف عبد العظيم الميرى
سيد حجاب
فاطمة المعدول
محمد بدوى
محمد شعير
محمد عنانى
مصطفى لبيب
نبيل عبد الفتاح
هالة خليل
هيثم الحاج على المشرف العام

الوزارات المشاركة:

وزارة الثقافة
وزارة التخطيط
وزارة السياحة

تصميم الغلاف
وليد طاهر

الإشراف الفنى
صبرى عبد الواحد
هشام متولى حامد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

دراستان حول

التراث والحداثة

تيموثي ميتشل

ترجمة

بشير السباعي

مكتبة الأسرة ٢٠١٦

ميتشل، تيموثي.
دراستان حول التراث والحداثة/ تيموثي ميتشل؛ ترجمة بشير السباعي . ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥.
١١٢ ص، ٢٠سم .
تدمك ٣ ـ ٤٣٩ ـ ٩١٠ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨
١ ـ التراث.
٢ ـ الحداثة.
أ ـ السباعي، بشير (مترجم).
ب ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٥/١٦١٨١
I.S.B.N 978- 977- 910-439-3
ديوى ٣٠١,٢

توطئة

الحقيقة المؤكدة التى تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هى أن تجليات الارتقاء فى الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفى والفكرى والثقافى للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة فى استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشبة جاهزة متوارثة فى مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار ثوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفى الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، فى حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجدده تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته فى سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام؛ ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف وتتحول مقروءاته ومعارفه المستجدة إلى شبكة ممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التى تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق، التى تغلف وعى الناس بشطحات الارتداد والعزلة.

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراءً من الواقع، وأيضًا أن لا شىء يتأبد فى الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام ـ بوصفه أداة الانتصار الإنسانى ـ يشكل إدراكا معرفيًا عماده القراءة، يحرر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التى تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولاً، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابيًا فى مواجهة صورة الوجود الحقيقى أمام الممكنات المفتوحة التى ينتجها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحولها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلى لزمن اجتماعى، فالقراءة هى البداية الكبرى التى إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت؛ إذ فى غياب القراءة تتجلى

علامات العجز عن إحداث شيء، استنادًا إلى أن الصمت عن القراءة يبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوبًا عن التكوين الذاتى، والفعل الاجتماعى، إذ المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون ، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ ينابيع تخيل صوره وجوده، وإمكانية تحقيقها تصويبًا للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولهما، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» وتطلعه، تحقيقًا لحيوية مجتمعية تعقلن قبول التغيير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التى تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة متسيدة، تؤدى إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضًا بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن متناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي فى تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعى، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكاتف المؤسسى، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية فى دعم «مكتبة الأسرة»، لتبدد التمايز فى ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذى يحرر الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكاتف المؤسسى فى دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقًا من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييرًا يلبى طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكريًا وثقافيًا فى ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزى فهمى

صنع الأمة: سياسة التراث في مصر

يكمن أحد الأشياء الغريبة المتصلة بمجيء عصر الدولة- الأمة الحديثة في أن إثبات أنك حديث إنما يعدُ أمراً مفيداً إذا كان بوسعك أن تثبت أيضاً أنك قديم. فالأمة التي تريد بيان أنها مواكبة للعصر وتستحق مكاناً بين أسرة الدول الحديثة إنما تحتاج، بين أمور أخرى، إلى إنتاج ماضٍ لها. وهذا الماضي ليس مجرد قطعة في جهاز رمزي، كالعَلَم أو النشيد الوطني، يمكن عبرها تنظيم الولاء السياسي وإبراز هوية متميزة. فكما يشير كل مُنظِّر جديد للنزعة القومية، يُعتبر اعتمادُ ماضٍ مشترك أمراً حاسماً بالنسبة لسيرورة صوغ خليط خاص من الناس في أمة متماسكة(١).

والحال أن فكرة الأمة إنما تقدم سبيلاً لعيش موقع العلاقات الاجتماعية عبر تخيل أنها ترجع إلى فترة زمنية متصلة. عندئذ يمكن للجماعة السياسية أن تفهم حاضرها تاريخياً. وهذا الإسقاط للهوية الجماعية على الماضي قد يساعد على جعل الحاضر يبدو طبيعياً، حاجباً جانباً من التعسف والظلم والإكراه الذي يعتمد عليه. ولا يحقق التفكير التاريخي ذلك بمجرد إسقاط ماضٍ، وإنما بتنظيم

ذلك الماضي بوصفه حياة موضوعٍ يوجه نفسه بنفسه ـــ هو "الأمة" أو "المجتمع". وتكتسب الترتيبات المعاصرة هالةَ حتمية إذ تظهر بوصفها المصير الوراثي لهذا الكائن التاريخي.

كما تذكرنا الكتابات الجديدة حول النزعة القومية بأنه لإنتاج ماضٍ لابد من إنتاج مكان. فإذا كان تحقيق الأمة يعتمد على تخيل أن العلاقات الاجتماعية الحاضرة تمتد إلى الوراء بشكل متصل عبر الزمن، فإنه لايمكن عمل ذلك إلاّ بتعريف نطاقها الجغرافي. والحال أن فكرة التماسك المكتفي بذاته لمجتمع يتطور عبر التاريخ هي فكرة اعتمدت على تحديد مجال جغرافي يعطي المجتمع المحدد حدوده. ويذهب بينيدكت أندرسون إلى أن فكرة الأمة قد انبثقت إلى الوجود عندما أدت الأشكال الحديثة للكتابة إلى تمكين العوالم الاجتماعية لمواطنين أفراد من التوسع. وقد أدت مبتكرات مثل الرواية الحديثة والصحيفة إلى تمكين الناس من تخيل آخرين غير معروفين بوصفهم أعضاء في جماعة واحدة(٢). إلاّ أنه في أجزاء كثيرة من العالم تطلبت فكرة الأمة من الناس ليس فقط أن يوسعوا إحساسهم بالجماعة بسبل مبتكرة، وإنما أيضاً أن يقيدوا هذا الإحساس بسبل مبتكرة بالمثل. والحال أن إحساس الناس بالانتماء المشترك إلى ديانة ما أو بالتحدر من أصل قبلي واحد، وشبكاتهم التجارية والهجرة، وجماعات التعلم والأدب، وأنماط السلطة الإمبراطورية والولاء، كانت في أماكن كثيرة أكثر تنوعاً بكثير من الحدود الضيقة للدول–الأمم الحديثة. ومن المعروف بشكل واسع أن ارنست رينان قد لاحظ أن فكرة الأمة إنما تتطلب أن

يتعلم الناس نسيان بعض جوانب ماضيهم[٣]. كما كان على أناس كثيرين أن يتعلموا نسيان، أو على الأقل إعادة النظر في، إحساسهم بالمكان. فقد كان من المفترض فيهم أن يختزلوا أهمية تلك الارتباطات المتداخلة والتبادلات والأنساب وأشكال الهيمنة والأنساق الأخلاقية والهجرات التي عَرَّفَتْ مشهداً اجتماعياً كانت آفاقه تمتد إلى ماوراء ما أصبح الحدود الجديدة للأمة، أو حتى نسيان وجودها بالمرة[٤].

دعوني أعرض هذه المسائل الخاصة بالكيفية التي جرى بها صنع ماضي الأمة في حالة مصر الحديثة. قد يفترض المرء أن وادي النيل الأسفل، بالمقارنة مع أجزاء أخرى كثيرة من العالم، قد أتاح جغرافية جد محددَّة يمكن ضمنها تخيل مجتمع مكتف بذاته. ولابد أنه من السهل نسبياً تصوير مصر كأمة مكتفية بذاتها والتقليل إلى أدنى حد من شأن العلاقات الأوسع التي ربما كانت للشعب مع أقاليم أخرى، وإعطاء خليط جماعاتها الخاص ماضياً فريداً ومكتفياً بذاته. والحال أن بقاء آثار ترجع إلى أكثر من خمس آلاف سنة، بل والصورة القوية لما نسميه بـ"مصر القديمة" من حيث هي مهد للحضارة، يبدو أنها تتيح للنزعة القومية المصرية الحديثة أسلوباً صافياً ولاجدال فيه للجمع بين صور الشعب والمكان والماضي المتراكبة تراكباً قوياً.

على أن بناء الماضي ليس مستقيماً إلى هذا الحد البتة. ففي المقام الأول، لا تنتمي الآثار القديمة بشكل أوتوماتيكي إلى ماضي المرء الخاص. وباعتباري واحداً من انجلترا، يمكنني أن أعجب

بالمقاييس الخيالية وبالدقة التليدة لستونهينج، إلاّ أنني لا يمكنني أن أحس بهذه الحجارة كجزء من ماضيّ الخاص. فالآثار، لكي تنتمي إلى تاريخ المرء، لابد لها من أن تتصل بجانب معين من جوانب هوية المرء الاجتماعية. ويبدو أن شيئاً مماثلاً ينطبق على الأسلوب الذي تبرز به آثار مصر القديمة في سياسة النزعة القومية المصرية. فبشكل دوري كان يجري بذل جهد لتصوير الماضي الفرعوني كمصدر للهوية القومية المصرية الحديثة. كما أن الفكرة التي تذهب إلى أن مصر الحديثة هي مجتمع ترجع أصوله في خط متصل إلى بداية فرعونية هي النظرة إلى تاريخ الأمة التي نجدها في الكتب المدرسية المصرية. على أن مثل هذه الاستخدامات للماضي كانت بوجه عام ذات نفع سياسي محدود في سياسة البلد الحديثة.

والحال أن المسعى الأكثر تواصلاً للتذرع بأمجاد مصر القديمة كمصدر للهوية المصرية الحديثة قد جاء في الربع الثاني من القرن العشرين، على أثر اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون في وادي الملوك، قرب الأقصر، في عام ١٩٢٣. فعندما كشف عالم الآثار البريطاني هوارد كارتر عن كنوز أول مقبرة ملكية يتم العثور عليها سالمة كاملة في الأزمنة الحديثة، اجتذب الحدث انتباه العالم برمته. وقد حدث الاكتشاف في ذات السنة التي كسبت فيها مصر استقلالاً جزئياً عن الاحتلال العسكري البريطاني الذي تأسس في عام ١٨٨٢، وزوّدَ الحكومة القومية الجديدة بتعبير قوي عن هوية الأمة. وقد رفضت الحكومة السماح لعلماء الآثار

البريطانيين بأخذ خمسين في المائة من الكنز المكتشف، كما هو العُرف مع اكتشافات سابقة(٥). وقَدَّمَ عزمها على السيطرة على الكنز برهاناً مفيداً على الاستقلال الجزئي الذي فاز به البلد للتو. إلاَّ أنه باستثناء هذا الحادث، لم يلعب الماضي الفرعوني غير دور طفيف وضئيل في النزعة القومية المصرية.

وعلى مدار عقد آخر أو نحو ذلك، واصلت مجموعة من الكتاب المحافظين ذوي الصلات الثقافية بأوروبا التشديد على أهمية الأصول الفرعونية للأمة. لكنهم قالوا ذلك كجزء من حجة ضد الأوروبيين الذين شددوا على طابع مصر الشرقي، ومن ثم المتخلف، وضد مثقفين محليين كانوا يشددون على الطابع الإسلامي الصرف لمجتمعهم. وكان شاغلهم يتمثل في بيان أن مصر أمة حديثة، غربية، وهي نظرة كان يتعين إثباتها بواقع أن ماضي الغرب نفسه إنما يوجد في مصر. والحال أن أهمية الماضي بالنسبة لهؤلاء الكتاب لم تكن تكمن في أنه يعطي الأمة هوية متميزة وأصيلة بقدر ما أنه يثبت أن الأمة إنما تنتمي إلى الأسرة الأوسع للحضارة الحديثة. فدور الماضي كان يتمثل في أن يكون علامة على الحديث(٦).

وفي الفترة نفسها، بدأ حزب مصر الفتاة الشعبوي اليميني التشديد على أهمية الماضي الفرعوني، حيث وجد فيه تعبيراً عن إيمانه بعبادة الزعيم وبالروح العسكرية وبإمبريالية مصرية تمتد من البحر المتوسط إلى خط الاستواء. لكن هذا الاتجاه كان أيضاً قصير العمر. فبحلول الثلاثينيات، كان أغلب النقاش السياسي في

مصر قد ارتد إلى موضوعات سرعان ما ترتبط بخبرة الحياة اليومية وبفكرة الناس عن أنفسهم، خاصة موضوعات الإسلام والعروبة ومعاداة الإمبريالية. والحال أن هذه التماهيات السياسية لم تكن تحيل إلى حدود وادي النيل وحدها، وقد منحت السياسة المحليةَ صدى أوسع بكثير من صدى نزعة قومية مصرية خالصة(٧).

ويمكننا فهم الصعوبات والالتباسات في إنتاج ماضي الأمة فهماً أشمل لو حولنا انتباهنا عن تاريخ النزعة القومية، بالشكل التقليدي المكتوب به، ونقلناه إلى السيرورة السياسية التي أسميها بالأمة. وأجد من المفيد هنا أن أفكر من زاوية تمييز هومي بابا بين الأمة كبيداجوجيا والأمة كأداء(٨). فالتاريخ التقليدي للنزعة القومية إنما يعيد بناء القصة المتماسكة إلى هذا الحد أو ذاك عن كيفية انبثاق الأمة كموضوع بيداجوجي (تربوي). وهو يُركِّبُ الأمة الرسمية التي يجري استحضارها والتذرع بها في أيديولوجية الأحزاب السياسية، ودعاية البرامج الحكومية ورطانة الكتب المدرسية ومذكرات الشخصيات العامة ونقل الأخبار وصنع الرأي اللذين تقوم بهما وسائل الإعلام. وهذه المصادر إنما تشكل الأرشيف الرسمي الذي يفحصه أي تأريخ عادي لانبثاق النزعة القومية المصرية في القرن العشرين(٩). وما يغفله مثل هذا التأريخ عموماً هو سيرورة إنتاج الأمة، وهي سيرورة أكثر دنيوية وأكثر التباساً. وأنا أعني بذلك تلك المجموعة المتنوعة من الجهود والمشاريع والمواجهات والصراعات التي يجري عبرها تمثيل

وتأدية الأمة وهويتها الحديثة. والفارق بين الأداء والبيداجوجيا ليس مسألة نظر إلى العملي بدلاً من الفكري أو إلى المحلي بدلاً من القومي. فكلاهما ينطويان على صنع المعنى وكلاهما يحدثان في مواقع خاصة بين أطراف خاصة. وما هو مختلف في صنع أو تأدية الأمة هو أنه ينطوي دائماً على مسألة الآخرية.

ففي الأمة كبيداجوجيا، يجري فهم انبثاق الجماعة القومية بوصفه تاريخ ذاتٍ تتوصل إلى الوعي بذاتها، أو بوصفه تاريخ شعب يبدأ في تخيُّل جماعيته. ويتخذ التاريخ شكل وعي متنامٍ بالذات أو تخيل ذات جماعية. ويُنظر إلى هذا التخيل على أنه يتطور عبر كشف تدريجي تأخذ فيه الذات في الظهور أمام نفسها، بما يشكل سيرورة تصوغها قوى التواصل والعقل والوعي تلك التي تُعَرِّف فهمنا لذات آخذة في الانبثاق. وفي هذه النظرة إلى النزعة القومية، لاتوجد مواجهة مع الآخرية، اللهم إلاَّ كجزء من الاكتشاف العام لعالم وراء الذات. أمَّا في الصنع الأدائي للأمة، من جهة أخرى، فإن الآخرية تلعب دوراً تكوينياً. فالأمة لا تتكون من سيرورة وعي بالذات، وإنما من مواجهات تصاغ فيها هذه الذات عبر الآخرين؛ أو بالأحرى تصاغ عبر صوغ اختلافها. فتصاغ الأمة من مشاريع لا يمكن تحقيق هوية الجماعة فيها كأمة حديثة إلاّ عبر تمييز ما ينتمي إلى الأمة عما لا ينتمي إليها، وعبر تأدية هذا التمايز في مواجهات خاصة. وخلافاً للروايات التقليدية عن انبثاق الأمة كبيداجوجيا، فإن فهمنا لمثل هذه المواجهات لا يمكن أن يكون محكوماً بوعي ذات جماعية تنتج معنى الأمة. لأن

هذه الذات الجماعية ــ الأمة ــ ليست خالقة الأداء وإنما هي وقعه العرضي، غير المستقر. وبوسع المرء توضيح أشكال الصعوبة والالتباس والقوة والتخريب التي يمكن لصنع أمة أن ينطوي عليها.

وفي هذا البحث آخذُ كمثالين لهذه السيرورة حدثين من أحداث السياسة المصرية الأخيرة. أولهما هو الحملة التي جرى تدشينها في الثلاثينيات والأربعينيات لتعريف ولصون تراث ثقافي أصيل، وهي حملة جرت مواصلتها عبر صراع من أجل خلق عمارة وطنية مصرية بشكل متميز. وثانيهما هو نزاع حول حماية وتقديم تراث مصر القديمة، خاصة جبانة طيبة حيث كان هوارد كارتر قد اكتشف من قبل كنوز الملك توت. والحال أنه في عام ١٩٤٥ التقى هذان المسعيان المختلفان إلى إنتاج وحماية تراث قومي، في الخطط الرامية إلى هدم وإعادة بناء قرية في جنوب مصر. وفي التسعينيات، بعد أكثر من نصف قرن، ظلت القرية موقع صراع غير محسوم حول مسألة التراث القومي.

في عام ١٩٤٥، كلفت الحكومة المصرية المهندس المعماري القاهري حسن فتحي بتصميم وبناء قرية نموذجية لإعادة إسكان سكان قرية الجرنة، التي تقع على الضفة الغربية لنهر النيل قبالة مدينة الأقصر. وتتألف القرية من سلسلة من النجوع المنتشرة على طول الجرف الصحراوي وراء حقول قصب السكر عند حافة

الوادي، وسط المقابر والمعابد الصخرية القديمة المعروفة لدى علماء الآثار والسياح بجبانة طيبة. وقبل ذلك بعام أو بعامين، كانت مصلحة الآثار قد تعرضت للحرج بسبب نزع حائط كامل لإحدى المقابر الخاضعة لحراستها. ولمّا كانت بحاجة إلى كبش فداء، فقد أنحت باللائمة في ذلك على السكان المحليين وطالبت بترحيلهم.

صمم حسن فتحي قرية الجرنة الجديدة النموذجية باستخدام الطوب اللبن في البناء وباستخدام العقود والقباب الرحبة. وكان مقصده يتمثل في استحداث عمارة شعبية رخيصة وسارة من حيث جمالياتها. وقد رمز بناء القرية إلى مولد أسلوب وطني جديد، وهو أسلوب سوف يصبح شهيراً على المستوى الدولي وذلك لإعلانه عن نبذ الحداثة الغربية ولسعيه إلى استرداد أساليب ومواد تراث محلي. كما أن هذا الحدث قد رمز، كما يلاحظ ڤان دير سپيك، إلى موعد هذه العمارة الوطنية الجديدة مع الموت السابق للأوان[١٠].
والحال أن "الجرية" ــ القرية ــ كما لايزال الناس يشيرون إلى مشروع فتحي، قد بنيت على مدار الشتاءات الثلاثة التالية في ركن ساحة كبيرة مروية من ساحات حقول قصب السكر. وفي عام ١٩٤٨، حيث لم يكن قد بُني غير جزء من القرية التي قدرت مساحتها المتوقعة بخمسين فداناً، اضطر فتحي إلى هجر المشروع، جزئياً بسبب المشاحنات بين المصالح الحكومية، ولكن أساساً لأنه في إحدى ليالي ذلك الشتاء، كان رجال من قرية الجرنة القديمة التي عارضت عائلاتها الترحيل وإعادة الإسكان المخطط

لهما، قد قطعوا السد وأغرقوا القرية الواقعة في المنخفض.

ورواية فتحي عن هذه الأحداث، المنشورة بعد ذلك بعشرين سنة، إنما تعبر عن شعوره بالإحباط تجاه فشل خططه الرامية "إلى إحياء إيمان الفلاح بثقافته الخاصة" وعن شعوره بالمرارة تجاه من سماهم بسكان الجرنة "المفعمين بالشك وبالتزمت" الذين رفضوا التعاون و"كانوا عاجزين عن التعبير حتى عن متطلباتهم المادية في السكن"[١١]. ومن السهل انتقاد فتحي اليوم، سواء بسبب نزعته الأبوية وغطرسته تجاه القرويين الذين وقفوا في طريق رؤيته المعمارية، أو بسبب النزعة الكوزموبوليتية التي قادته إلى الترويج لرؤيته في كتب منشورة بالإنجليزية وبالفرنسية وتحظى بالإعجاب في مختلف أرجاء العالم، وإن كانت قد عزلته عن أولئك الذين يفضلون القراءة بالعربية[١٢]. على أن ما يهمني هنا ليس حسن فتحي، بل تلك الأحداث التي جرت في الأربعينيات في الجرنة، حيث ولدت وماتت في آن واحد محاولة رامية إلى تعريف وصون تراث قومي. وما أحاول استكشافه هنا هو هذه العلاقة بين إنتاج تراث قومي وهدمه. إنني أدرس كيف أن صناعة التراث الحديث، محاولة صون ثقافة قومية، وكذلك حماية ماض أكثر قدماً، ماضٍ آركيولوجي، يبدو أنهما يتوقفان على علاقة قوة وبنية تناحر. والهدف هو أن نعرف شيئاً أوسع من واقع أن مولد حركة تراث قومي في الجرنة الجديدة كان أيضاً لحظة موتها العنيف.

إن تاريخ القرية النموذجية إنما يتقاطع مع جهد متواصل يرمي إلى تقديم وصون تراث قومي آخر، هو آثار مصر القديمة.

فالطريق المار وراء الجرنة الجديدة اليوم غاص بباصات السياح التي تتوقف وراء القرية عند تمثال ممنون الضخم قبل أن تتجه إلى وادي الملوك ومواقع آثار قديمة أخرى. ولايتوقف أي من الباصات عند القرية النموذجية، التي تظهر بالكاد خلف المحال والعلامات السياحية المصطفة على الطريق. والحال أن الجرنة الجديدة مجتمع عامر بالحركة وبالنشاط، لكن بيوت فتحي قد جرى إثقالها بأعمال بناء إضافية، عبر سد الفراغات وبناء طوابق إضافية (بقدر ما تسمح بذلك الأسقف المقببة) أو جرى هدمها في بعض الحالات. ثم إن مدرسة القرية التي أنشأها فتحي ـــ وهي البناية العامة الوحيدة التي جرى استخدامها منذ خمسين عاماً فور إنشائها كما كان مقرراً ـــ قد جرى هدمها في أواخر الثمانينيات وحلت محلها مدرسة أوسع بنيت بأعمدة الخرسانة الأسمنتية المسلحة وبالطوب الأحمر. والحال أن قوالب طوب اللبن المصنوعة يدوياً والتي كانت قد بُنيت بها مدرسة فتحي الأصلية قد استخدمت كرديم في تمهيد الطريق إلى البناية الجديدة.

على أن شيئاً واحداً يظل قائماً كما هو بعد أكثر من خمسين سنة: الرغبة غير المتحققة في طرد سكان الجرنة القديمة. فبعد إخفاقات عديدة في تلك الأثناء، صيغت في السنوات ١٩٩٢-١٩٩٤ خطط جديدة، كجزء من خطة كبرى للأقصر تمولها الوكالة الأميركية للتنمية الدولية، تهدف إلى "تفريغ" النجوع السبعة أو الثمانية على جرف الجرنة "من السكان"، وذلك من السوالم في الشمال إلى جرنة مرعي في الجنوب، بالإضافة إلى نجع مدينة

هابو المجاور[١٣]. وعلى مدار السنوات الأربع التالية، جرى بناء قرى جديدة مرة أخرى، تقع هذه المرة في الصحراء على مسافة ما بين خمسة إلى عشرة كيلومترات شمال الجرنة القديمة، ومرة أخرى رفضت أسر الجرنة إلى حد بعيد الانتقال وقبول هدم قريتها. وفي ١٧ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٨، بعد مناوشات سابقة عديدة، تحرك بولدوزر حكومي مصحوب بعربتين محملتين برجال الشرطة المسلحين إلى الجرنة للقيام بأعمال الهدم. فتجمع حشد من نحو ثلاثمائة قروي، تضخم فيما بعد إلى عدة آلاف، ورد الشرطة بالحجارة ودفع البولدوزر المنسحب إلى السقوط في ترعة. وقد فتحت الشرطة النار على القرويين بالأسلحة الأوتوماتيكية، مما أدى إلى مصرع أربعة وإصابة أكثر مِن عشرين بجراح[١٤]. وأدى هذا الحادث إلى انتكاس خطط إعادة التسكين، إلاّ أنه بحلول نهاية ذلك العام نفسه، أكد اللواء سلمي سليم، رئيس مجلس مدينة الأقصر، أن الخطط الرامية إلى تفريغ ما وصفه بـ"تسع مناطق عشوائية تسمى الجرنة القديمة" من السكان سوف يجري تنفيذها كجزء من رؤية تهدف إلى تحويل المنطقة إلى "متحف مفتوح ومحمية ثقافية"[١٥]. وأوضح للصحافة: "لايمكن تحمل تبديد هذا التراث بسبب بناء بيوت بشكل غير حضاري وغير مصرح بها"[١٦].

والحال أن استخدام اللواء لمصطلح "غير حضاري" لتبرير عمليات الطرد، إنما يشكل صدى للغة حسن فتحي القديمة. فرواية فتحي لأحداث الأربعينيات تحكي تاريخ الجرنة الجديدة باعتباره

حكاية تقدم الثقافة والذكاء، الذي يعرقله جهل الأهالي ومسلكهم الخارج على القانون. وقد قال فتحي إن عائلات الجرنة قد عاشت بشكل أساسي على نهب المقابر (وهو اتهام سوف أرجع إليه فيما بعد) وإنها قد خربت المشروع سعياً إلى صون أسلوب الحياة هذا الخارج على القانون. (في الخطط الخاصة بالقرية النموذجية، كان من المقرر إنشاء عدة مبان عامة، من بينها مسرح وصالة معرض، قصد بها خلق ذلك النوع من الروح العامة الذي أحس فتحي أنه غائب في القرى العادية ــ مع أنه اعترف بأنه ليست لديه خبرة بالريف ــ وتوجد حاجة إليه إذا كان يراد إحياء التراث الأهلي المصري؛ إلاّ أنه كان من المقرر أيضاً أن توجد بناية عامة أخرى لم يسبق لها أن وجدت قط في القرى الصغيرة، قسم شرطة). والحال أن هذا العنف والخروج على القانون المزعومين قد قدّما الذريعة لبناء القرية الجديدة. ومن خلال مجرد مواجهة مشكلات الجهل وغياب "الحضارة"، يمكن لمهندس معماري مهتم ببرنامجٍ خلق تراث حديث أن يجد فرصة للعمل. إلاّ أن ما كان مستترا في داخل المشروع هو عنف أكبر، غير مرئي في الخطط، لكنه يجعلها ممكنة.

ومن باب كشف جانب من هذا العنف الأكبر، سوف أبدأ بما يبدو أنه حدث طفيف الأهمية في رواية فتحي، ما يشير إليه بوصفه "وباء الملاريا" في عام ١٩٤٧. إنه يقول في جملة عابرة إن الوباء قد "أسفر عن موت نحو ثلث سكان الجرنة"، لكنه يركز تركيزاً أشد على القيود المفروضة على السفر من القاهرة

والتأخيرات الأخرى التي سببها الوباء لمشروعه(١٧). ويبدو مروّعاً اليوم ألاّ يناقش فتحي أيَّ اعتراضات أوسع على ترحيل وإعادة تسكين جماعة كانت قد عانت للتو من كارثة كهذه. إلاّ أن هناك في الواقع ما هو أكثر من هذا السهو. إن فتحي الذي كان يكتب بعد انقضاء عشرين سنة، قد جمع بين وبائين منفصلين. وهذان الحدثان لم يكونا مجرد عقبة أمام تنفيذ خططه، بل كانا الشرط الذي جعلها ممكنة.

كان وباء عام ١٩٤٧ في الواقع تفشياً للكوليرا، لا الملاّريا، وقد أصاب مصر السفلى أساساً. إلاّ أنه قبل ذلك بثلاث سنوات، في أعوام ١٩٤٢-١٩٤٤، كان وباء ملاريا قد حدث في إقليم الأقصر، وكان عبارة عن تفشٍ لملاريا الجامبيا، وهي أشد أشكال الملاريا فتكاً بالبشر، وقد جاءت من الجنوب مع مشروع ري حديث كان يهدف إلى توسيع مزارع قصب السكر ومع تزايد الاتصال مع السودان في زمن الحرب. والحال أن هذا الوباء الأسبق، إلى جانب المجاعة المترتبة على نقص المواد الغذائية في زمن الحرب وعجز الرجال المرضى عن جني محصول القمح أو كسب أجور من قطع القصب، هو الذي أدى إلى موت أكثر من ثلث سكان الجرنة(١٨). وتذهب التقديرات إلى أن ما بين مائة ألف ومائتي ألف إنسان من المحتمل أنهم قد ماتوا في الأقصر والأقاليم المجاورة، حيث كانت الوفيات الأفدح في أماكن كالجرنة ومزارع القصب الأخرى، إذ ساعد الري الدائم بعوضة الجامبيا على التكاثر. وفي مايو/ أيّار ١٩٤٤، قدَّرَ مدير مزرعةٍ قرب الجرنة

أن ثمانين إلى تسعين في المائة من السكان المحليين قد أصيبوا بالمرض، وقد ذكر الطبيب في مدينة أرمنت المحلية أن ثمانين إلى تسعين شخصاً يموتون في اليوم الواحد[١٩]. وحتى في التسعينيات، يتذكر العجائز في الجرنة تلك الأيام، عندما لم يكن هناك ما يكفي من الرجال الأصحاء لمجرد دفن الموتى، وعندما كانت الجثث تنقل إلى قبورها على ظهور الحمير.

والحال أن وباء ملاريا الجامبيا قد أثار أزمة سياسية في القاهرة في عامي ١٩٤٤ و١٩٤٥. فقد رد السياسيون المعارضون فداحة عدد الموتى إلى الفقر الشديد لإقليم الأقصر وبقية الجنوب الأقصى (مديريتي قنا وأسوان)، حيث كانت حفنة من الملاك تسيطر على معظم الأراضي في مزارع قصب السكر التي تتألف كل واحدة منها من عشرات الآلاف من الأفدنة، بينما كانت غالبية السكان تتألف من المعدمين والعاملين بأجور لاتكفي لمجرد إبقائهم أحياء بشكل سوي. وقد ذهب نائب في البرلمان إلى أن ظروف المعيشة في الاتحاد السوفييتي أفضل بكثير. أما حزب الوفد الحاكم، والذي كان يمثل مصالح كبار ملاك الأرض، فقد كان تواقاً إلى تسريح هذا التهديد الجذري لمبدأ ملكية الأرض. فذهب إلى أن سبب الوباء ليس الفقر وانعدام المساواة، بل الشروط المعيشية غير الصحية في القرى. وبدلاً من الإصلاح الزراعي وإعادة توزيع الثروة، اقترح خطة لهدم جميع القرى القائمة في البلد والاستعاضة عنها بقرى نموذجية جيدة التهوية وصحية وجذابة[٢٠]. والحال أنه في قلب هذه الأزمة السياسية ناقش فتحي وكسب التمويل الحكومي

لبناء قريته النموذجية في الجرنة.

دفعت الحكومة ثمن شراء خمسين فداناً من أرض قصب السكر من بولس حنا باشا، الذي كان يملك ألف فدان في إقليم الجرنة وكان واحداً من أكبر ملاك الأرض في صعيد مصر. وكان على الأفدنة الخمسين أن تكون مكاناً للقرية ببيوتها ومبانيها العامة العديدة المتناسبة فيما بينها تناسباً سخياً، مع حمام سباحة عذب المياه وحديقة عامة للاستجمام ــ ولكن دون تكريس فدان واحد لزراعة محاصيل غذائية. وبدلاً من إثارة مسألة الحقوق في الأرض، ساعد فتحي على إنشاء ورشة منسوجات، تستخدم عمل عشرين نساجاً من الأطفال، وذلك لتوفير دخل ما للقرية. وقد لاحظ مسئول حكومي زار القرية أن الأطفال في الورشة "بدوا هزيلين وجائعين"، واقترح تزويدهم بطاسة شوربة عدس يومياً[٢١]. ومستبعداً مثل هذه المشكلات، اعتبر فتحي قريته مشروعاً تجريبياً رائداً يدشن "برنامجاً قومياً للإعمار الريفي" سوف يؤدي "إلى التجديد التام للريف المصري عبر إعادة بناء قراه"[٢٢].

وهذا التعامل مع المشكلات الاجتماعية والذي رأى في إحياء التراث القومي إحياء للطاقة وللعزيمة الاجتماعيتين إنما يعكس تبجح سياسة معمارية أخذت تؤمن بقوى التخطيط كوسيلة لبناء ذوات قومية جديدة وكبديل لمقترحات شعبية وفعالة أكثر كانت تهدد النظام الاجتماعي للملكية الكبيرة للأرض. وقد شعر فتحي أن مجرد مشاركة القرويين في عملية التخطيط ــ وهي فكرة ثورية ــ سوف تكون الوسيلة التي يمكنهم عبرها استعادة فرديتهم

الضائعة. فهم سوف يتطورون ليصبحوا ذوات للأمة عبر إعادة اكتشاف قدرتهم على اتخاذ قرارات. وقد كتب فتحي: "يستحسن أن يستغرق بناء القرية ثلاث سنوات، ويجب للتصميم أن يستمر لسنتين وأحد عشر شهراً"(٢٣). وحدود هذه النظرة ـ العجز عن تصور أن القرويين قد يفضلون البقاء في البيوت التي كانوا قد صمموها بالفعل وبنوها بأنفسهم وأن ما فقدوه ليس "فرديتهم" بل أرضهم الزراعية ـ إنما تعكس واقع أن فتحي نفسه كان من هذه الطبقة المالكة للأرض (كان والده المالك المتغيب لعدة ضياع كبيرة)(٢٤). وأياً كانت خلافاته الخاصة مع هذه الطبقة، إلاّ أن جميع تكليفاته المعمارية كانت مرتبطة بهذه الخلفية المتصلة بملكية الأرض. وإلى جانب قرية الجرنة الجديدة، بنى مزرعة نموذجية للجمعية الزراعية الملكية واستراحات لشركة الأسمدة الكيماوية التي يسيطر عليها رأس المال الأنجلو ـ أميركي، وهما مؤسستان تحفزان النشاط الاستثماري الزراعي الكبير، واسع النطاق. وكان الجانب الأكبر من تصميماته المعمارية السابقة يتصل ببناء منازل ريفية لملاك الضياع الكبيرة(٢٥).

وإذا كان فتحي قد اعتبر قرية الجرنة عنيفة وخارجة على القانون وعاجزة "عن التعبير حتى عن متطلباتها المادية في السكن"، فإننا إذا وضعنا مشروعه في سياق اجتماعي أوسع فسوف نجد أنه المشروع الذي يبدأ بأن يبدو عنيفاً وأن صاحبه ربما كان هو "العاجز عن التعبير" عن سياقه المادي. إن مزارع السكر في إقليم الجرنة كانت في الأصل أرض قرية. واعتباراً من ستينيات

القرن التاسع عشر، بدأ البيت الخديوي في القاهرة الاستيلاء على الأرض لحسابه ولحساب حلفائه، حيث دفع تعويضات زهيدة أو لم يدفع أي تعويضات على الإطلاق، ذلك أن مشروعات الري الجديدة قد أتاحت إمكانية السيطرة على فيضان النيل السنوي وزراعة محصول القصب الذي لايُجنى إلاّ بعد عام. وبعد أن جرى في عام ١٨٧٥ إشهار إفلاس الأسرة التركية العثمانية الحاكمة للبلد من جانب دائنيها البريطانيين والفرنسيين وبعد غزو الجيش البريطاني مصر واحتلاله لها، أدار الدائنون الأجانب الضياع ثم طرحوها للبيع في مزادات علنية، فلم يعيدوها إلى زارعيها القرويين الأصليين بل باعوها بتمامها لبارونات مثل بولس باشا. وهكذا فعندما لم يهتم فتحي والحكومة بتزويد الجرنة الجديدة بأرض لزراعة محاصيلها الغذائية، أو حتى بطاسات شوربة عدس للعمال الأطفال، لم يكن ذلك سهواً بريئاً. لقد شكّل استمراراً لسيرورة استحواذ على الأرض كان قد جرى الاضطلاع بها على مدار الأعوام الستين أو الثمانين السابقة عبر عمليات سلب قامت بها نخبة حاكمة ومساندوها البريطانيون. ولمواجهة التهديدات الجديدة لهذا النظام السياسي، نحو عامي ١٩٤٤ و١٩٤٥، أخذ أناس يحلمون بخطط لبناء قرى نموذجية وكان فتحي يعلن عن قدرة المهندس المعماري "الفريدة" على "إحياء إيمان الفلاح بثقافته الخاصة"(٢٦).

وفي مشاريع من هذا النوع، يمكن للمرء أن يرى صعوبات عملية صنع الأمة. فلتأدية الأمة، لابد من إدراج مجتمعات عبر

البدء بإعلان أنها مستبعدة بحكم افتقارها إلى "الحضارة"، ولابد من هدم قرى حتى يتم صونها، ولابد من اكتشاف جماعات تفتقد فرديتها حتى يكون بالإمكان هديها إليها، ولابد من إعلان ضياع ماضٍ حتى يتسنى استرداده. لقد كان فتحي يرغب في "إحياء" ثقافة أصيلةٍ كوسيلة لاستحداث تراث قومي مصري. ولتأدية هذا الإحياء، كان بحاجة إلى سكان الجرنة. لكنه كان بحاجة إليهم كجماعة خارج الأمة، من شأن إزالتها المساعدة على إظهار الأمة وماضيها إلى الوجود. وكان لابد من تصوير الجرنويين في صورة الجهلاء، غير المتحضرين، المفتقرين إلى كل فردية وقدرة على اتخاذ القرار، والعاجزين عن صون تراثهم المعماري الخاص. وطبيعي أنه لم تكن هناك أدلة لدعم هذه الصورة، فما كان هناك هو مجرد أوهام المهندس المعماري المثقف المنتمي إلى الطبقة العليا. إلاّ أنه عبر تصويرهم بهذا الشكل فقط، يمكن للمهندس المعماري أن يجد فرصة للتدخل، وتقديم نفسه بوصفه معيد اكتشاف تراث محلي ومكتشف عزيمة قومية يعجز المحليون أنفسهم عن إدراكها أو فهمها. وبوصفه الناطق الذي يُدخل هذا التراث في السياسة القومية، فإن المهندس المعماري إنما يمكِّن الماضي من أن ينطق ومن أن يلعب دوره في إعطاء الأمة الحديثة طابعها. وهكذا كان على سكان الجرنة أن يدخلوا في السياسة القومية عبر الاستسلام لعمل من أعمال العنف. وحتى يتسنى صون تراثهم، لابد للمهندس المعماري من أن يهدمه أولاً. فالجرنة الجديدة يجب هدمها وإعادة بنائها ــ وليس فقط لأنها

كانت قد بنيت فوق آثار، لأنه لو نجح المشروع فإن كل قرية أخرى في مصر سوف يجري أيضاً هدمها وإعادة بنائها في البرنامج القومي للإعمار الريفي. إن صون الماضي إنما يتطلب تدميره، حتى تتسنى إعادة بناء الماضي. وبالمثل، فإن تأدية الأمة إنما تتطلب إعلان كل واحد من سكانها الريفيين خارجاً عن الأمة، غير متحضر، غير نظيف، وغير قادر على المبادرة، وذلك حتى يتسنى صنع الأمة عبر جعلهم متحضرين ونظيفين.

ويمكننا أن نضيف خاتمة مفارقة لقصة الجرنة الجديدة. إن عنف نظام المزارع، ومشاريع الري الكبرى التي جعلت هذا النظام ممكناً، هي مصدر الفرصة لبناء القرية النموذجية، كرد عاجل على أزمة النظام في أواسط الأربعينيات، وهو رد سعى إلى الاعتماد على أشكال ومواد التراث. لكن مشروعات الري في الثلاثينيات من القرن العشرين قد عنت أيضاً أن الحقول لم تعد تغرق، وأنه لم يعد هناك ترسيب سنوي لطمي النيل، ولم يعد هناك أي تجديد للطين الغريني الثري الذي بُنيت به عمارة فتحي المعتمدة على الطوب اللبن. وبحلول الثمانينيات، اضطرت الحكومة إلى منع استخدام الطين الغريني في صنع قوالب الطوب، وذلك في محاولة للحد من تزايد ضياع التربة الخصبة. إن الاحتفال بتراث يعتمد على قرون من استخدام الطين المحلي قد جرى تدشينه في عين اللحظة (وللأسباب عينها التي) لم يعد الطين فيها، لأول مرة في التاريخ، متوافراً توافراً متجدداً.

وفي الوقت نفسه، فإن العنف والاستبعاد المستخدمين في

صناعة التراث وصنع الأمة إنما يقدمان أيضاً اللحظتين اللتين لاتسير فيهما الأمور وفقاً للنص الرسمي. إن صنع الأمة هو أداء يظل عرضة للارتجال ولإعادة التمثيل. ومثل هذه الإعادات للتمثيل ليست الأعمال التخريبية التي يرتكبها أناس من الخارج، وإنما هي الاستجابة الخيالية من جانب أولئك الذين تجري تأدية الأمة عبر حيواتهم. وعلى أي حال، فبفضل التاريخ العنيف لمشاريع الري أتيحت القدرة للقرويين على إحباط خطط فتحي: لقد كانت القرية النموذجية محمية بسد، والسد يمكن قطعه. وبما هو أكثر من شكل واحد، فإن رؤية صون وإحياء ثقافة فلاحية أصيلة قد خيم عليها شبح العنف الذي جعلها ممكنة.

بعد ذلك بخمسين سنة، في التسعينيات، كانت الحكومة ما تزال تحاول طرد سكان الجرنة القديمة، وكانت ما تزال تصفهم بأنهم خارجون على القانون وغير متحضرين. وإلى المزاعم القديمة حول نهب المقابر، تضيف الآن التصريحات الرسمية مزاعم بأن مياه الصرف الخارجة من بيوت الجرنة تؤثر تأثيراً ضاراً على المقابر، وبأن "ظروفهم المعيشية بائسة وغير صحية وتفسد المنظر"، وبأن البيوت تسد الطريق أمام الوصول إلى المقابر الفرعونية وتعرقل توسع صناعة السياحة، وبأن وجود هذه الجماعة السكانية الضخمة في ما أصبح الآن موقعاً مدرجاً في قائمة التراث العالمي التي قررتها اليونسكو إنما يحول دون صون

آثار هذا الموقع وتطويره ليصبح متحفاً مفتوحاً للسياحة في الهواء الطلق. ومن وزارة الثقافة وخبراء التنمية الأميركية في القاهرة، إلى مجلس مدينة الأقصر والمقاولين المحليين والمستثمرين في مجال السياحة، يوجد الآن ائتلاف قوى تعمل على تحويل الجرنة إلى موقع نظيف وجيد الإضاءة ومزود بالعلامات الإرشادية، مع وجود طرق واسعة وأماكن انتظار رحبة للسيارات وإخلاء الموقع من الناس: باختصار، ليس مجرد موقع تراث قديم بل موقع حديث أيضاً.

والحال أن صنع الأمة في التسعينيات قد حدث في سياق مختلف عن سياق الأربعينيات، فنحن الآن بإزاء ممثلين جدد وجمهور جديد. إن تمثيل التراث القومي إنما يستوعب الآن جماعات جديدة من الأجانب، تشمل اليونسكو والبنك الدولي والوكالة الأميركية للتنمية الدولية وشركات السياحة الدولية والسياح، كما يستوعب قوى جديدة تزعم التحدث باسم الأمة، وتشمل مسئولين ومقاولين محليين. والحال أن التحالفات والتفاعلات فيما بين هذه القوى قد صاغت الديناميات المحلية لصناعة السياحة، والإنتاج المحلي للأمة. وقد استمر النص يتحدث عن الأهالي غير المتحضرين، الذين يهدد جهلهم وخروجهم على القانون تراثاً قومياً وعالمياً. ولكن مرة أخرى، كانت لأداء الأمة نتيجة أكثر التباساً.

على أقل تقدير، ترجع الخطط الجديدة لطرد السكان إلى وثيقة اليونسكو في عام ١٩٨٠. وقد اتخذت طابعاً رسمياً في دراسة

تنظيم وإعادة تسكين جرى الاضطلاع بها في أعوام ١٩٩٢- ١٩٩٤. والحال أن الموقع الجديد لإعادة التسكين والذي كان قد جرى تحديده ومسحه في الخمسينيات، إنما يقع على بُعد عدة كيلومترات إلى الشمال من الجرنة، ووراء قرية طريف النائية، وهو يعرف بطريف الجديدة. وفي تكرارها لأفكار رئيسية كان حسن فتحي هو أول من عبر عنها، سنجد أن شروط الإحالة لدراسة إعادة التسكين، التي مولتها الوكالة الأميركية للتنمية الدولية، قد أكدت على الحاجة إلى "مشاركة الجماعة" في عملية التخطيط وإلى إجراء دراسات معمارية واجتماعية وثقافية تفصيلية عن القرية القديمة. وقد تضمن ذلك النشاط تصوير فيلم إثنوغرافي عن الجماعة التي تقررت إزالتها. فجرى القيام بدراسات كهذه، ومثلت تصميمات البيوت التي ترتبت عليها، مرة أخرى، تفسير مهندسي القاهرة المعماريين للجماليات المحلية. على أنهم قدموا تنازلات قليلة لتصميم البيوت المحلية (فالحمامات، مثلاً، كان مقرراً لها أن تكون داخل البيوت وبجوار المطابخ، وليس في الحوش الخلفي حيث توجد هناك دائماً على المستوى المحلي، ويرجع ذلك جزئياً إلى أن الناس غالباً ما يقضون أياماً دون مياه جارية). أمّا "مشاركة الجماعة" فقد اتخذت إلى حد بعيد شكل إنشاء نماذج بيوت مختلفة، مصنوعة من السوليتكس ورقائق الخشب المغراة والأقمشة المجنحة، يمكن للقرويين زيارتها واختيار التصميم الذي يريدونه لمساكنهم(٢٧). وقد جرى بناء بعض هذه المنازل فيما بعد، لكن المؤسسة الاستشارية الموجودة في القاهرة اكتشفت أن مجلس

مدينة الأقصر كان قد قام في تلك الأثناء بتسليم ما يزيد عن أربعة وخمسين في المائة من مساحة إعادة التسكين إلى مقاول خاص، بنى علباً صغيرة وشاذة من الأسمنت والطوب الأحمر. وقد وافقت على الانتقال إلى المستوطنات الجديدة عدة مئات من القرويين، كانوا في أغلب الحالات ممن يحيون في شروط سكنية تتميز بالازدحام البالغ (منذ عام ١٩٧٨، كانت الحكومة قد حظرت إقامة أي مساكن جديدة في الجرنة القديمة) وتسنى لهم الحصول على عدة منازل جديدة في مقابل البيت الواحد القديم. وهكذا فإن عشرات قليلة من البيوت القديمة هي وحدها التي كانت متاحة للهدم. وعندما حاولت الحكومة إرغام القرويين الآخرين على الانتقال، كانت النتيجة، أكثر من مرة، هي المقاومة العنيفة، والتي بلغت ذروتها في أعمال الشغب وإطلاق النار في يناير/ كانون الثاني ١٩٩٨.

والحال أن الوكالة الأميركية للتنمية الدولية والبنك الدولي والحكومة المصرية قد أنفقت مئات الملايين من الدولارات خلال التسعينيات في مجرد التخطيط ومحاولة القيام مرة أخرى بطرد سكان الجرنة[٢٨]. وبالرغم من هذا الاستخدام الواسع للمهندسين المعماريين وللمخططين وللإثنوغرافيين وللبيروقراطيين وللبولدوزرات، لم يبذل غير جهد ضئيل لتحري الحاجة الفعلية إلى عمليات الترحيل أو أثرها المحتمل. إن شروط الإحالة لدراسة التخطيط وإعادة التسكين، والتي صيغت بتمويل من الوكالة الأميركية للتنمية الدولية، قد دعت إلى تحليلات تفصيلية للمكونات

الجمالية ولطوبوغرافيا ولسكان ولثقافة الجرنة القديمة، وذلك كوسيلة للإبقاء على شيء من الجماعة التي تقررت إزالتها. إلا أنه لم يكن هناك بحث عن المشكلات الفعلية التي قيل إن هؤلاء الناس يخلقونها، وهو بحث قد يثير الشك حول الحاجة إلى عمليات الطرد وإلى توظيف كل هذه الخبرات.

ويمكن النظر في المشكلات المزعومة واحدة فواحدة. يقال، أولاً، إن سكان الجرنة لصوص مقابر. وقد تكرر هذا الاتهام كثيراً جداً بحيث إنه حتى كثيرين من نقاد الطرد يفترضون أنه اتهام صحيح. وصورة لصوص المقابر عنصر شائع ومشترك في تمثيلات وسائل الإعلام المحلية للجرنة، من فيلم شادي عبد السلام الشهير في عام ١٩٦٩، فيلم **المومياء**، إلى مسلسل تليفزيوني جماهيري أذيع في قلب هذه الصراعات في عامي ١٩٩٦ و١٩٩٧، هو مسلسل **حلم الجنوبي**، الذي تدور فكرته حول النزاع بين سارق مقابر شرير في منطقة الأقصر وبطل متعلم يحاول حماية وإعادة اكتشاف تراث مصر[٢٩]. وبين الحين والآخر، راحت السلطات تعزز هذه الصور بالقيام بغارة على أحد منازل الجرنة، كما حدث في عام ١٩٩٦، عندما عاد محمد الأدهم، وهو رجل في الثالثة والستين من عمره، إلى بيته فوجد أن السلطات قد اكتشفت مقبرة محفورة في الصخر خلف غرفة جدته الأكبر. ولم تكن المقبرة غير مجرد سرداب فارغ، لكن هذا لم يمنع السلطات من اعتقال الرجل العجوز، الذي كان يعمل كمساعد في عيادة طبيب أسنان محلي، وجعله مثلاً أمام الجميع. قال: "لقد ذهلت

تماماً، فلم أكن أعرف قط أن هناك سرداباً.. وأعتقد أن كل ما في الأمر هو أن هيئة السياحة قد أرادت إطلاق بالون لاجتذاب الأجانب. وغداً سوف يقولون إن هذا الشبشب الذي ألبسه هو شبشب رمسيس الثاني". وأشار إلى أن من المفترض أن لصوص المقابر يكسبون أموالاً كثيرة "فهل يمكنكم أن تقولوا لي أين سيارتي المرسيدس، وأين بيتي المكون من ستة طوابق؟"(٣٠).

لاشك أنه صحيح أنه خلال نحو مائتي عام، إلى منتصف القرن العشرين، عندما جرى عقد اتفاقات دولية لمكافحة التجارة في الآثار، كان سكان الجرنة يشكلون جزءاً صغيراً من الشبكات العالمية التي كانت تنقل كنوز مصر القديمة إلى المتاحف الكبرى والمجموعات الخاصة في أوروبا وأميركا الشمالية. ومن الغريب أننا ننظر الآن إلى جرنويي ذلك الزمن بوصفهم "لصوص مقابر"، بينما نجد أن من الصعب مع ذلك أن نصف المتحف البريطاني أو متحف المتروبوليتان في نيويورك بأنهما متحفان لمسروقات. كما قد يكون صحيحاً أن تجارة غير مشروعة صغيرة في الآثار ما تزال مستمرة، إذ يكمن وراء التشجيع عليها وجود طلب من جانب جامعين خاصين في الغرب. على أن هذه الشبكات التجارية يجري الإجهاز عليها من حين لآخر، وتبين التقارير الإخبارية أن مصدر المسروقات هو بشكل يكاد يكون ثابتاً أماكن كوادي الملوك، حيث لا يحيا أي جرنويين، أو مخازن ومواقع أخرى تحت سيطرة الحكومة(٣١). والحكايات الواردة من الجرنة تشير إلى الشيء نفسه(٣٢). وهذه المشكلات يمكن التعامل معها على نحو أفضل

عبر اتخاذ تدابير كصرف مرتبات أفضل وتوفير تدريب أفضل للعاملين المحليين في هيئة الآثار، وخاصة عبر تحرك دولي أنشط ضد السماسرة الغربيين. ففي أوائل التسعينيات، مثلاً، حاول باحثون باللجنة الاستشارية لحماية الملكية الثقافية في الولايات المتحدة حث الحكومة المصرية على مطالبة الولايات المتحدة بحظر استيراد التحف الفنية المصدرة بشكل غير قانوني من مصر، إلاّ أنه لم يجر فرض أي حظر. فمن الأسهل للحكومتين الأميركية والمصرية أن تخططا لطرد القرويين من سفح جبلي في جنوبي مصر بدلاً من أن تدرسا التنظيم الذي اتخذته بالفعل التجارة في الآثار وتتعاونا في اتخاذ تدابير ضد السماسرة الدوليين. وعندئذ يمكن لوكالات التنمية وللمهندسين المعماريين وللمسئولين المحليين أن يكرروا دون دليل إدعاء أن الجرنويين لصوص مقابر. وأنا ليست لديَّ فكرة عن المتورطين بشكل خاص في اقتصاد الآثار. وما أراه هو أن المخططين والمسئولين ليست لديهم هم أيضاً فكرة عن هؤلاء المتورطين، وهو ما يعني أننا لا نعرف ما الأثر الذي يمكن أن يترتب على عمليات الطرد المقترحة بالنسبة للمشكلة المزعومة الخاصة بالتجارة غير المشروعة.

من المحتمل أن تؤدي هذه العمليات إلى جعل المشكلة أسوأ بكثير. إن الصورة الرسمية عن سكان الجرنة ــ بوصفهم باعة متجولين وسماسرة محرومين وغير متحضرين ينهشهم الفقر ــ إنما تحجب الطابع المعقد للاقتصاد المحلي. وقد جرت محاولات

عابرة من جانب البنك الدولي ووكالات أخرى لدراسة هذا الاقتصاد. وتستند مثل هذه الدراسات إلى السجلات الحكومية المحلية والاستبيانات الرسمية، ومن ثم فإنها، بشكل نموذجي، لا تكشف إلاّ عن جزء صغير من الحيوات الاقتصادية للناس ولاتكشف غير القليل جداً عن العلاقات المعقدة بين القرويين وصناعة التراث. وسوف أعطي مثلاً واحداً لهذا التعقيد. في عام ١٩٧٨، فرض المسئولون عن إدارة التراث حظراً على القيام بأي بناء جديد في منطقة الآثار. كما اشترطوا أن تكون جميع المباني من الطوب اللبن. وهذا يعني أن القرويين الذين يوسعون بيوتهم، أو يضيفون إطاراً أسمنتياً في الداخل لدعم طابق ثالث أو رابع، أو يحاولون فتح دكان سياحي في الطابق الأرضي، لابد لهم من دفع سلسلة من المدفوعات، غالبا ما تصل إلى عشرات الآلاف من الجنيهات، لمجموعة متنوعة من المسئولين المحليين، وذلك لحثهم على عمل استثناءات من القانون. ومثل هذه "الترخيصات بمخالفة القانون"، وهذا هو اسمها في الممارسة الأكثر تنظيماً في الولايات المتحدة، إنما تمثل عنصراً غير رسمي وإن كان واسع الانتشار في الاقتصاد المحلي. وتفريغ الإقليم من السكان من شأنه التسبب في انهيار نظام المدفوعات هذا. وأولئك الذين ينشطون ضد عمليات الطرد دعماً للقرويين غالباً ما يذكرون كيف أن القرويين يعتمدون في دخولهم على صناعة التراث المحلية. لكن العلاقة المالية تؤثر أيضاً في الاتجاه المقابل. فإذا كان تفريغ الجرنة من السكان سوف يحرم البيروقراطية المحلية من هذا المصدر

الرئيسي لدخل لا يشار إليه، فهل يحتمل أن يتوسع في المقابل ذلك المصدر الآخر للدخل، والذي يتمثل في التجارة في الآثار؟ لا أعرف ولا أحد غيري يعرف. إلاّ أن من الوارد بالتأكيد أن ترحيل السكان سوف يكون له أثر مضاد للأثر المقصود فيما يتعلق بالمشكلة المزعومة التي يدعون أنه سوف يحلها. وإذا انتقلنا إلى المجموعة الثانية، والأكثر حذقاً، من الحجج المقدمة لإزاحة القرويين من موقع التراث، فسوف نجد مرة أخرى أن الأمور قد تكون أقرب إلى عكس ما يقال. إذ يقال إن قرويي الجرنة، سواء أكانوا يسرقون مقابرها أم لا، إنما يلحقون الضرر بجبانة طيبة بحكم وجودهم ذاته. وتزعم السلطات أن "أحوال المعيشة بائسة وغير صحية وتشوه المنظر"، والأسوأ من ذلك أن مياه الصرف الخارجة من بيوت الجرنة إنما تلحق الضرر بالمقابر المحيطة. ثم إن البيوت المبنية فوق المقابر تحول دون تنمية السياحة.

ومرة أخرى، لا يتضح الدليل على صدق هذه المزاعم. إن نجوع الجرنة غير مسموح لها بإدخال المياه الجارية أو بحفر الآبار، ولابد لها من توفير جميع المياه التي تحتاج إليها في براميل تتحرك على عجلات يجرها الحمار. والمياه الجارية الوحيدة في سفح جبل طيبة لاوجود لها إلاّ في استراحات بعثات الآثار الأوروبية. وفي حين أن الضرر المترتب على الرطوبة يعد مشكلة، إلاّ أنه لم يجر مسح چيولوچي شامل لموقع الجرنة، بطبقاته المتناوبة بين الحجر الجيري في طيبة والطفل الصفحي في إسنا، لتقدير أثر السكن البشري (في مقابل، مثلاً، أثر الارتفاع

العام لمستوى المياه ومستويات الرطوبة منذ بناء سد أسوان العالي، أو العدد المتزايد للسيول المفاجئة السريعة والتي ترجع إلى التغير المناخي العام)، أو لتحديد المواقع التي يمكنها تحمل السكن البشري دون إلحاق ضرر بالمقابر(٣٣). ومرة أخرى، نجد أن هذه الدراسات لم يجر الاضطلاع بها، وذلك بالرغم من مئات الملايين من الجنيهات التي أنفقت على مستشارين من الخارج.

علاوة على ذلك، في حين أنه صحيح أن بيوتاً قد بنيت فوق مداخل عدد قليل جداً من المقابر القديمة في الجرنة القديمة، إلاّ أن هناك مئات كثيرة أخرى من المقابر التي لا تحجبها البيوت، ومع ذلك فهي ليست مفتوحة للسياحة. وبعض هذه المقابر تستخدمها السلطات في أغراض أخرى، كغرف تخزين مثلاً.ويمكن أن يقال إن المقابر التي تحجبها البيوت التي تريد السلطات هدمها هي أفضل من جميع المقابر الأخرى. وفي المقام الأول، ففي حين أن المقابر التي لا تتميز بأهمية آركيولوجية قد تكون مجرد امتداد على شكل كهف للبيت المقام قبالتها، إلاّ أن الجانب الضئيل من الأهمية الآركيولوجية مفصول عن البيت نفسه ببوابة داخلية وتحت سيطرة هيئة الآثار. وهذه العلاقة بين البيت والمقبرة قد تمثل جانباً من جوانب التراث المحلي أكثر أهمية من الناحية التاريخية من الكثير من المقابر الخاوية المفرغة والمفتوحة كمواقع سياحية. بل إن عالماً أو عالمين من علماء الآثار العاملين في المنطقة قد شرعا في التنقيب ليس في المقابر المفرغة بل في أكوام الرديم الذي أزاحته عمليات تنقيب سابقة. فالمنقبون السابقون لم يهتموا إلا

بالكنوز الفرعونية، أو، في أغلب الأحوال، بفن العصر الفرعوني وتحفه الفنية. على أن الكثير من المقابر قد استخدم كمساكن بشرية على مدار قرون تالية، ورديم التنقيبات السابقة إنما يحتوي على شواهد ثرية على هذا العصر الطويل للحياة المحلية القبطية والإسلامية الأولى. إن الجماعات التي تحيا بين المقابر اليوم ربما ترجع إلى مجرد أربعمائة أو خمسمائة سنة. لكن العلاقة التي تمثلها بين ماضٍ ميت وجماعة حيةٍ يمكن أن يقال إنها جزء لا يتجزأ من تاريخ جبانة طيبة(٣٤).

وفي المقام الثاني، يجب أن نأخذ في الحسبان النتائج المحتملة للهدف الأوسع المتمثل في برنامج الإخلاء السكاني، والذي يتمثل هدفه في إحداث زيادة ضخمة في أعداد السياح الزائرين للمنطقة. وفي حين أنه لم يجر الاضطلاع بأي دراسات حول أي ضرر فعلي يلحقه قرويو الجرنة بمواقع الآثار، إلاَ أن لدينا معلومات تفصيلية عن الضرر الذي يلحقه السياح بها، وخاصة الضرر الناجم عن نفايات مياه السياح. فإذا ما زار مقبرة نموذجية في جبانة طيبة اثنا عشر سائحاً، ففي ساعة واحدة سوف يؤدي عرقهم إلى زيادة الرطوبة النسبية بمعدل وسطي قدره خمسة في المائة. وفي ذروة الموسم السياحي، يزور ما يصل إلى ٤,٥٠٠ سائح الجبانة كل ساعة. وثلثهم، ما بين ١,٥٠٠ و٢٠٠٠، يزورون المقابر الثلاث الأشهر، بما يؤدي إلى زيادة الرطوبة فيها بما يصل إلى مائة في المائة، وهو مستوى يمكن أن يؤدي إلى زوال خمس الألوان على جدار المقبرة. وفي حين أن بالإمكان حرمان القرويين

من المياه الجارية سعياً إلى الحد من مشكلة مياه الصرف، إلاّ أنه لا يبدو أن هناك أسلوباً مساوياً لوقف السياح عن أن يعرقوا. والحال أن الخطة الكبرى للأقصر، والتي يعتبر تفريغ الجرنة من سكانها جزءاً رئيسياً فيها، قد ارتأت زيادة عدد السياح إلى أربعة أضعاف في غضون عشرين سنة، من معدل مليون في العام الواحد في التسعينيات إلى أربعة ملايين. والحال أن كل واحد تقريباً من هذه الملايين الثلاثة الإضافية من الزوار سوف تكون لديه الرغبة في أن يعصر نفسه وأن يقطر العرق منه في مقابر الجرنة وخارجها. إن الخطط المعدة للجرنة، بعيداً عن أن تحد من مشكلة نفايات المياه، سوف تضيف إليها احتداداً كبيراً.

ومرة أخرى، يبدو أن علينا أن ننظر إلى المخططين والمسئولين بالطريقة التي أراد حسن فتحي لنا أن ننظر بها إلى القرويين، وذلك بوصفهم أشخاصاً عاجزين عن التعبير عن عدد من الأمور. والشيء الذي يبدو أن الصمت يخفيه، ومن ثم يفضحه، هو الخطط التدميرية وغير المحتملة من أجل التنمية المحلية للسياحة والتي أصبحت الآن مبرراً آخر لبرنامج الإخلاء من السكان. ففي الأربعينيات، زعم رجال الآثار والمسئولون الحكوميون أن تفريغ الجرنة من السكان ضروري لصون تراث الأمة الأثري. أمّا في التسعينيات، فإن التفريغ من السكان لم يكن مرتبطاً بمجرد حجج عن صون الآثار وإنما بمطلب خلق تجربة سياحية مناسبة. إن التراث القومي سوف تصوغه الآن قوى ومطالب صناعة سياحة عالمية. على أن هذه القوى تصبح، مرة

أخرى، عرضة لأشكال تهديد محلية.

وترجع تطورات السياحة في التسعينيات إلى عام ١٩٨٢، عندما استأجر البنك الدولي مؤسسة آرثر د. ليتل الاستشارية الأميركية لصوغ برنامج لزيادة إيرادات السياحة في الأقصر. وقد أحيا المستشارون اقتراح تفريغ الجرنة من سكانها (كما أحيوا اقتراحاً آخر من اقتراحات حسن فتحي التي طرحها قبل نصف قرن، إنشاء جمعية تعاونية لتحسين نوعية الهدايا المصنوعة محلياً). وكان على الزيادة في إيرادات السياحة، بمجرد إزالة السكان المحليين، أن تجيء من إدارة أفضل لاستقبال الزوار (إنشاء طرق جديدة ومواقف للباصات وتسهيلات أخرى) لزيادة تدفق السياح ومن مطار جديد عبر النهر في الأقصر، وزيادة إمدادات المياه والكهرباء وإنشاء مرافق أخرى للمساعدة على تطوير القطاع الفاخر من فنادق النجوم الأربع والخمس والمراكب السياحية على النيل. وبما أن هناك حداً لعدد السياح الذين يمكن عصرهم كل ساعة في مقبرة الملك توت وخارجها، فسوف تتحقق زيادة الدخل من تركيز على السياح الأكثر ثراءً.

أمّا الاعتمادات المالية المخصصة للبرنامج التنموي نفسه فقد كان أثرها المحلي طفيفاً. إذ تبين وثائق البنك الدولي أن أكثر من نصف ميزانية مشاريع الثمانينيات الإنمائية ــ ٣٢,٥ مليون دولار من إجمالي ٥٩ مليون دولار ــ قد جرى إنفاقه في الخارج، لدفع مستحقات متعهدين ومستشارين أجانب وأثمان معدات أجنبية[٣٥]. وكانت الحكومة المصرية قد اقترضت هذه الملايين الـ٣٢,٥ من

الدولارات من البنك الدولي، بموجب الممارسة المعتادة مع مساعدات التنمية الغربية لبلدان مثل مصر: إن المساعدة هي في واقع الأمر مال تدفعه مصر للغرب[٣٦]. والحال أن الحكومة هي التي دفعت مباشرة حساب الميزانية والتكاليف المحلية. وقد وافق مقاولو البناء الذين يبنون الطرق الجديدة في البداية على تشغيل بعض القرويين. إلا أن هؤلاء الأخيرين كما قال لي فيما بعد أيمن، وهو أحد القرويين الذين قاموا بهذا العمل، عندما اكتشفوا أنهم في مقابل يوم عمل شاق يزيد عن اثني عشرة ساعة لن يحصلوا إلا على خمسة جنيهات، رفضوا العمل، وقام المقاولون باستجلاب عمالة أرخص من قرى أخرى، أكثر فقراً[٣٧]. أما عقد البناء المحلي الرئيسي، والخاص ببناء جسر نهري جديد في الأقصر، وهو مشروع كان يمكن أيضاً أن يستخدم عمالاً محليين، فقد فازت به قوة عاملة عسكرية من الصين (ربما بما يتماشى مع مبادئ البنك الدولي الجديدة عن السوق الحرة).

وقد أتاحت هذه الاستثمارات نمواً مثيراً في السياحة على مدار العقد التالي. فمن عام ١٩٨٢ إلى عام ١٩٩٢، زاد عدد زائري مصر وإنفاقاتهم المقدرة بأكثر من الضعف (ولو أن هجمات المتشددين الإسلاميين قد تسببت في هبوط هذه الأرقام في التسعينيات)[٣٨]. وفي الأقصر، كما كان مخططاً، سنجد أن الجانب الأعظم من النمو كان في الفنادق الممتازة والمراكب السياحية. وعبر النهر في الجرنة، سارت على مايرام أحوال أولئك الذين كانوا قد أقاموا فنادق صغيرة أو مشروعات سياحية أخرى قبل

الحظر الذي فرضه المشروع الإنمائي. وكانوا عادة ما يستثمرون أرباحهم في استيراد باصات سياحية صغيرة مكيفة من ألمانيا، أو في شراء أرض وإقامة مبان سكنية في الأقصر.

إلاّ أنه بالنسبة لكثيرين من القرويين لم يكن هناك تقريباً أي سبيل إلى دخول صناعة السياحة، باستثناء أولئك الذين وجدوا أعمالاً فندقية غير ماهرة في الأقصر بأجور دون مستوى الكفاف. كما أن عشرات قليلة من الشبان كانت أسعد حظاً، بالعثور على سائحة أجنبية للزواج منها ــ وهي عادة ما تكون امرأة أكبر سناً بكثير، تأتي للزيارة كل شتاء لقضاء أسابيع قليلة وتكون لحسن الحظ ثرية بما يكفي لأن يبدأ الزوج مشروعاً. والحال أن امرأة، هي مطلقة مستثمرة من كاليفورنيا اسمها هايي، قد بدأت في بناء فندق صغير على حافة الصحراء إلى الجنوب من جبانة طيبة. وبالطبع فقد قامت السلطات بوقف البناء، وبعد مرور ست سنوات وإنفاق مدفوعات كثيرة، كان الفندق ما يزال غير مكتمل بالمرة. ويرضى معظم الأزواج بما هو أقل كشراء سيارة مستوردة واستخدامها كتاكسي سياحي. والحال أن هؤلاء الرجال الذين يمرون في سياراتهم البيجو المكيفة أمام أولئك العاملين في حقول قصب السكر، إنما يبدو أنهم يؤكدون الانفصال بين عالم السياحة والقرية.

والواقع أن برنامج البنك الدولي لتنمية السياحة في الأقصر قد قُصد به زيادة هذا الانفصال. إن مؤسسة آرثر د. ليتل الاستشارية التي استعان البنك بها، قد أجرت دراسة لتجربة السياح في

الأقصر واستنتجت أن أكبر مشكلة إنما تتعلق باتصال الزائرين بالسكان المحليين. فالسياح يشكون من تعرضهم المتواصل للملاحقة من جانب أشخاص يحاولون أخذهم إلى مكان ما لبيع شيء ما لهم. وقد أوصى المستشارون بالتوقف عن إصدار المزيد من تراخيص العمل للباعة الجائلين. ومما له دلالة أكبر أن مشروع إدارة حركة الزائر الذي صاغوه كان الهدف منه تقليل الاتصال العشوائي بالسياح وزيادة انفصالهم الجسدي عن الجماعة المحلية. وقد جرى استحداث تسهيلات عبَّارات نهرية وباصات منفصلة لعزل حركة السياح عن المواصلات المحلية على أفضل نحو (وفيما بعد، فوق جسر جديد على الطريق). كما تقرر إنشاء مركز خاص للزوار له مطعمه ومحاله، لعزل السياح الذين ينتظرون الانتقال. وفي قرية أيمن، نصت الخطة على إنشاء ممشى علوي عبر وسط القرية، حتى يتسنى للسياح العبور من موقف الباصات إلى المعبد الفرعوني دون أن يدخلوا القرية نفسها.

والحال أن السياحة المُسوَّرة، كما يسمى هذا النوع من التنظيم، هي الآن النمط النموذجي للتنمية السياحية في الأقاليم الموجودة خارج أوروبا وأميركا الشمالية. ويبدو أن ما يفرضها هو التباين المتزايد بين ثراء السياح وفقر أولئك الذين يزور السياح بلادهم. وتدعو وزارة السياحة المصرية الرأسماليين الأجانب إلى التفكير في استثمار أموالهم في فنادق أو مشاريع استثمارية سياحية أخرى مشيرة إلى أن المستثمرين "يتمتعون بأرباح عالية في حقل السياحة" وذلك بفضل الترحيل السهل لتلك الأرباح و"بفضل تكاليف

العمالة التي تعتبر أكثر من تنافسية على مستوى عالمي"[٣٩]. وفي أواخر الثمانينيات، حسبت الوزارة أن كل سائح قد أنفق في المتوسط مائة دولار يومياً في مصر، وهو مبلغ يزيد عما يحصل عليه معظم العاملين في الفنادق في شهر. وبعد مرور عقد من الزمان، أصبح التباين أعظم بكثير[٤٠]. والتباين في الثروة سافر تماماً بحيث إنه لا يمكن تأمين متعة السياح إلاّ بفصلهم جسدياً عن الجماعة المضيفة.

على أن هناك سبباً أوسع لخلق السياحة المُسوَّرة. إذ بينما تصبح الصناعة مركَّزة في معظمها لإدارة سلاسل دولية توجد قواعدها في الولايات المتحدة أو في أوروبا، إلى جانب نصف دزينة من المستثمرين المصريين الأثرياء ثراءً فاحشاً، نجد أنَّ مديري الفنادق يسعون إلى زيادة أرباحهم بتحويل المزيد والمزيد من إنفاق السياح إلى داخل منشآتهم[٤١]. والحال أن الفنادق المصرية الكبرى التي كانت قد اعتادت توفير ما يزيد قليلاً عن غرف رحبة وصالة أنيقة لتناول الطعام قد حلت محلها مجمعات فندقية تقدم ثلاثة أو أربعة مطاعم ومطابخ مختلفة وعدة بارات ورواقات للتسوق وحمام سباحة ونادياً تتوفر فيه جميع المواصفات ومراكب ورحلات وتسهيلات استثمارية ومحاضرات وسهرات احتفالية مسائية. بل إن المراكب النيلية و"القرى السياحية" المسورة المفضلة حيث المكان رحب، كساحل البحر الأحمر، إنما تعد أكثر اكتفاءً بذاتها.

وفيما عدا نخبة صغيرة، فإن السكان المحليين مستبعدون من

هذه الجيوب، حيث تؤدي أسعارها المحدودة وحراسها الواقفون على بواباتها إلى إبقائهم خارجها. والنتيجة لا تعدو أن تكون نظام فصلٍ يكاد يكون تاماً. ومعظم السياح في الأقصر يحيون ويأكلون وينامون في فنادقهم المسورة ويسافرون في تاكسيات وباصات مكيفة خاصة بهم ويذهبون إلى حفلات سمر خاصة بهم. والمناسبات القليلة التي يقابل فيها السياح المنظَّمون الشارع المحلي، أكانت نصف ساعة مخصصة للتسوق في بازار الأقصر أو مسيرة خمس دقائق من المركب النهري السياحي إلى موقع أثري عبر قطاع من القرية، إنما تصبح مشاهد جنونية حيث يحاول الباعة الجائلون والتجار والمتعهدون الفوز بحصة صغيرة ما من صناعة السياحة.

والحال أن عملية الفصل هذه التي حركها تخطيط السلاسل الفندقية الدولية والمتعهدون المحليون، قد زادت سياسة الحكومة والبنك الدولي من التشجيع عليها. ففي الثمانينيات، وجه البنك الدولي أموالا عامة مصرية إلى بناء بنية أساسية للتنمية السياحية، عبر مشاريع كالمشروع المقام في الأقصر. وفي التسعينيات، بدأ البنك الدولي السعي إلى تحويل الأرباح من هذا الاستثمار العام إلى أيدٍ خاصة لاسيما الأيدي الأجنبية. وبدعم من رجل بنوك سابق تحول إلى وزير للسياحة، هو فؤاد سلطان، دفع البنك الدولي أموالاً لمؤسسة كوبيرس وليبراند ديلويت الاستشارية لإعداد خطط لبيع فنادق البلد الممتازة، والتي بالرغم من أن سلاسل فندقية دولية كانت تديرها إلاّ أنها كانت ما تزال مملوكة للدولة. وكانت الفنادق

تحقق ربحية عالية، إذ كانت تحقق عوائد تصل إلى خمسين في المائة أو أكثر من الإيرادات[٤٢]. وكما اعترف المستشارون فإن المستثمرين قد تمتعوا باحتمالات الفوز بأرباحٍ غير متوقعة من قيامهم في المستقبل بإعادة بيع الممتلكات التي قدِّرت أثمانها بأقل من قيمتها الفعلية.

وأياً كانت الأرباح غير المتوقعة، فإن سيطرة رأس المال الخارجي المتزايدة على السياحة في الأقصر من المحتمل أن تترتب عليها نتيجتان: أولاً: سوف ترسل إلى الخارج ليس فقط الأرباح من السياحة، وإنما إنفاقات السياح بوجه عام أيضاً. فالدمج الدولي المتزايد لصناعة السياحة إنما يقلل من حصة إنفاقات السياح التي تبقى في البلد أو الإقليم المضيف[٤٣]. وقد ترافق دمج الصناعة الفندقية في التسعينيات مع دمج شركات الرحلات السياحية الأجنبية. وفي بريطانيا، مثلاً، كانت أربع شركات فقط تسيطر، بحلول عام ١٩٩٨، على أكثر من خمس وسبعين في المائة من صناعة الرحلات السياحية فيما وراء البحار. والحال أن الشركة الأكبر، وهي شركة تومسون، بسلسلتها القطّاعية وبجهاز رحلاتها السياحية وبخطها الجوي، كانت هي نفسها تحت سيطرة مجموعة تومسون للرحلات السياحية التي تتكون من خليط من الشركات الأميركية الشمالية[٤٤]. ثانياً، بما أن أولئك الذين اشتروا هذه الأرصدة قد زادوا الضغط على المديرين المحليين لزيادة حصتهم في سوق محدودة، فإن سيرورة عزل السياح داخل الجيوب الفاخرة التي يقيمون فيها سوف تزداد حدة. أما بالنسبة

لأيمن وغيره من شبان الجرنة والقرى المجاورة، فإن هذين التطورين على حد سواء من المرجح أن يؤديا إلى انخفاض نسبة الدخل من السياحة المتاحة للجماعة المحلية.

إلاّ أنه حتى مع تطور سيرورة العزل، فإن حيوات الجماعة المحلية تتأثر تأثراً متزايداً بالحضور السياحي. فبسبب نوع السياحة كصناعة، نجد أنّ نموها إنما ينطوي على ما هو أكثر من مجرد سيرورة عزل. إن صناعة تقليدية، سواء أكانت قائمة على الصنع أو الزراعة، إنما تنطوي على تنظيم الناس لكي ينتجوا. والإنتاج الواسع يعتمد على جميع المناهج المعروفة جيداً في تجنيد وضبط قوة عاملة، وتنظيم استخدامها للوقت وحركتها وترتيبها في مكان فيزيقي، واستحداث نظم توجيهات ومراقبة وإدارة. أمّا السياحة الواسعة، خلافاً لذلك، فهي تنطوي على تنظيم الناس لكي يستهلكوا. وهي تعتمد على مناهج مماثلة في إدارة التدفقات والجداول الزمنية، وتنظيم المكان الفيزيقي، والتوجيه والمراقبة، وذلك للوصول بعملية الاستهلاك إلى أقصى مدى لها. والسياحة عادة ما تعرَّف، من وجهة نظر السائح، كشكل للاستجمام ومن ثم في تباين مع العمل. ومن الأفضل النظر إليها كشكل آخر للصناعة، المنظمة حول تعظيم الاستهلاك وليس الإنتاج.

السياحة صناعة استهلاك، وهو ليس استهلاك سلع فردية بل استهلاك سلعة أكثر تعقيداً، هي التجارب. وليس أي موضوع استهلاكي مجرد شيء. فشراء الطعام أو الملابس أو السيارات هو دائماً شراء ذوق أو أسلوب حياة أو تجربة معينة. والمرء يدفع

ليس مجرد ثمن الشيء بل ثمن ما يعنيه. وفي السياحة، فإن هذا الاستهلاك لما تعنيه الأشياء إنما يصل إلى أقصى حد له. والحال أن صناعة السياحة لا تبيع موضوعات فردية للمعنى وإنما تبيع مجمل عوالم التجربة والمعنى.

وفي الأقصر، تتولى صناعة السياحة تسويق استهلاك مصر القديمة. والتجربة تُخلق من المواقع الأثرية، لكنها تُخلق أيضاً عبر تنظيم المجتمع المعاصر بحيث يبدو كانعكاس وامتداد للماضي. وقد أوضح تقرير البنك الدولي في عام ١٩٨٢ حول إدارة الزائرين أن "خلق **بيئة شاملة** يعد أمراً ضرورياً على الضفة الغربية حتى يتسنى للأقصر الوصول إلى تحقيق مجمل إمكاناتها في السوق"[٤٥]. وهذا يعني تحويل الجرنة إلى "متحف مفتوح في الهواء الطلق"، وترحيل سكانها وهدم بيوتها ـ باستثناء عدد قليل منها يجب تركه كأمثلة للعمارة المحلية واستخدامه لإسكان الصناع والحرفيين الذين ينتجون التحف الفنية السياحية.

في عام ١٩٨١، زار نصف مليون سائح الأقصر وأقام كل واحد مجرد ٢,١ ليلة في المتوسط. وبعد ذلك بعشر سنوات، كان عدد الزوار في سنة جيدة أكثر من ضعف ذلك العدد، لكن مدة الإقامة انخفضت، إلى أقل من ليلة واحدة في المتوسط[٤٦]. وصناعة السياحة المحلية أمامها أقل من أربع وعشرين ساعة لتنظيم استهلاك السائح خلالها. وهذا يتطلب تنظيماً دقيقاً للوجبات والمشروبات والنوم والترفيه، بالإضافة إلى الرحلات الضرورية إلى معابد الكرنك والأقصر، وعروض الصوت والضوء، ونزهة

الفلوكة وزيارة بازار الأقصر، التي تتلوها زيارة مقبرة الملك توت ومقابر ومعابد مختلفة أخرى في جبانة طيبة عبر النهر.

وهذا الإنتاج الواسع للتجربة إنما ينتج مصلحة مشتركة غريبة بين مستهلكي التراث الذين تنظمهم السياحة تنظيماً محكماً وجانب من الجماعة المحلية. وفي المسح الذي قام به البنك الدولي في عام ١٩٨٢، سنجد أنه بالإضافة إلى الشكوى من سلوك الباعة الجائلين والتجار المحليين، فإن أكثر ما يطلبه السائح هو الاتصال الأهم مع السكان المحليين. إن كثيرين من السياحِ في الأقصر يتوقون إلى الهرب من الروتين السياحي وإلى الالتقاء بـــ"مصريين حقيقيين". وكثيرون من السكان المحليين، المهتمين برد الإنفاق السياحي إلى تلبية حاجاتهم، إنما يتوقون إلى مساعدتهم في تحقيق ما يتوقون إليه. وعلى سبيل المثال، فإن زينب، خالة أيمن، لها بيت يطل مباشرة على ساحة انتظارٍ لباصات السياح. وأولادها يتسكعون حول الباصات، بعيداً عن بصر المرشدين السياحيين، ويشدون انتباه السياح المتخلفين عن المجموعة الرئيسية وهي في طريقها نحو المعبد. عندئذ يدعونهم إلى زيارة البيت لكي يشاهدوا أمهم وهي تخبز الخبز في الفرن الترابي. ويتوقع الأولاد بقشيشاً يصل إلى جنيه أو نحو ذلك، بل إن بعض السياح يدفعون بقشيشاً لأمهم.

والاستهلاك الواسع للتراث يشمل لقاءات عابرة كهذه لا حصر لها، يتم عبرها وقف مؤقت لمنطق الاستبعاد والإفقار والطرد. ومثل هذه الأحداث تدور كسياحة بيئية محلية، غير مرئية تقريباً من صناعة السياحة الواسعة النطاق، لكنها غالباً ما تمثل بالنسبة

لكثيرين من السياح الأفراد ذروة يومهم، الأكثر بقاءً في الذاكرة من كل تراث طيبة هذا الممتزج بالعرق. وكثيراً ما تتحول هذه اللقاءات إلى صلات أطول، تشمل نساء أجنبيات يعثرن كسائحات على زوج محلي في القرية. على أن أياً من هذا ليس بالضرورة سياحة بيئية تستحق الاحتفال بها، فهو مبني عادة على تفاوتات والتباسات ملحوظة. لكنه يذكرنا بأن صنع واستهلاك التراث إنما ينتجان لقاءات بعيدة عن سيطرة مديري التراث، حيث يؤدي فعل الاستهلاك مؤقتاً إلى تقويض مكان الأشياء في نظام التراث.

دعوني أختتم الكلام بإعادة هذا التحليل لصناعة السياحة والتراث إلى مسألة إنتاج الأمة، وإلى سكان الجرنة. في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٦، وقع عائلو أكثر من سبعين أسرة مهددة بالطرد وبالهدم عريضة إلى السلطات. وتبدأ العريضة بما يلي:

"نحن أهالي الجرنة... أصبحنا مهددين في ديارنا، وأصبحنا معذبين بالخوف، بينما يجري هدم بيوتنا على رءوسنا وطردنا من موطننا. أيها السادة، إنكم تعرفون المشاعر التي يكابدها اللاجئ المطرود من داره، المنفي عن أرضه، والذي يصبح غريباً في بلده. لقد بدأنا نتساءل ما إذا كنا مصريين".

وتصف العريضة الخوف وعنف إعادة التسكين، الذي تربطه بعمليات طرد أخرى أكثر وحشية من نوع لم يواجهه المصريون من قبل في التاريخ الحديث. ثم يطرح القرويون على أنفسهم سؤال الأمة: "لقد بدأنا نتساءل ما إذا كنا مصريين". وهذا التساؤل البسيط إنما يكشف عن تناقضات صنع الأمة. لقد جرى تبرير طردهم بأنه

مشروع من مشاريع إنتاج الأمة. وسعياً إلى صون التراث القومي، وتحويل جماعة سكانية خارجة على القانون وغير متعلمة إلى مواطنين نزيهين من مواطني الدولة، فلابد من طردهم من ديارهم. إن إنتاج الأمة إنما يتطلب فعلاً محلياً من أفعال العنف، وفي كشفهم لهذا العنف يكشف ضحاياه عن القوى وأشكال عدم الاستقرار التي يحركها صنع الأمة. وتستطرد العريضة:

"إن الحجة لهذا كله هي أننا نضر بالسياحة ونلحق الأذى بها وأننا نهدد سلامة الآثار. ونحن لا ندري من الذي اختلق هذه الأقاويل. لقد جئنا من الآثار وعبر الآثار نحيا. وعيشنا من السياحة. ولا مصدر لنا للعيش بعد الله غير عملنا في السياحة... ونحن متزوجون من سائحات..."(٤٧).

ضد التصوير الرسمي الذائع لهم كمتخلفين وقذرين وجهلاء، وعقبة أمام تطوير موقع حديث للتراث، يعلنون "نحن متزوجون من سائحات". وبما يعد مجازاً في آن واحد لانخراطهم الوثيق في صناعة السياحة، وإشارة إلى واقع أن أجنبيات قد تزوجن بالفعل من رجال محليين، فإن هذا القول إنما يهدم الادعاء الرسمي برقةٍ وإن كان بإصرار.

وبالنظر إلى أن السلطات قد حاولت من وقت لآخر، على مدار أكثر من خمسة عقود، طرد سكان الجرنة، وأصبح في جانبها اليوم كل إمكانات البولدوزرات وقوات الشرطة المسلحة والمستثمرين في السياحة والمستشارين الأميركيين ومستشاري البنك الدولي، فربما كان علينا أن نأخذ مأخذ الجد هذه القدرة على

هدم الخطط العنيفة لصناعة التراث والأداءات المحلية لصنع الأمة. وهذا الهدم، كما حاولت أن أبين هنا، ليس المقاومة الصرفة التي تقوم بها جماعة أهلية معارضة لخطط السلطات. إنه هدم يعمل ضمن، ويتيح كشف، التناقضات الكامنة في مشاريع صنع التراث والأمة. إن صنع تراث قومي إنما يحاول تقسيم العالم إلى مستهلكين للتراث والتراث الميت، المفرغ من ساكنيه، الذي سوف يستهلكونه. إلاّ أنه على مستويات عديدة وبأشكال متعددة، لا يوافق، لا المستهلكون ولا أولئك الذين يواجهون الطرد، على هذا البرنامج. وهم بأعمال الاعتراض الهينة التي يقومون بها، إنما يعرون عنفه المستتر.

---

* قُدمت كتابةٌ سابقةٌ لهذا البحث إلى المؤتمر السادس للجمعية الدولية لدراسة البيئات التقليدية، والذي عقد تحت عنوان "صنع التراث/ استهلاك الموروث"، القاهرة، ١٥ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٨. وأود أن أعبر عن شكري لنزار الصياد وكارولين سمبسون وكيس ڤان دير سپيك ومحمد حمدوني علمي ورانيا فهمي وكريستين ماكنيل وأليس دياز – بونوم وچينفر بل وبطرس وديع وسيونا چينكينز وچاك چوزيفسون ومايكل چونز وديڤيد سيمس. وغني عن البيان أن لا أحد منهم مسئول عن الآراء الواردة في هذا البحث.

(1) The standard views on nationalism and the invention of the past now include those of Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1983); and Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. 2nd ed. (London: Verso, 1991).

(2) Anderson, *Imagined Communities*.

(3) Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? What is a nation?*, Introduction by Charles Taylor, English version :by Wanda Romer Taylor (Toronto: Tapir Press, 1996).

(4) For a further discussion of some of the problems about conceptions of space raised by Anderson's argument, see my essay "The Stage of Modernity," in Timothy Mitchell, ed., *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

(٥) كان مثل هذا الاستيلاء على جانب من الكنوز الحافز الرئيسي لتنقيب الغربيين عن الآثار، كما كان الوسيلة الرئيسية لدعمه. وقد أدى إنهاؤه إلى انخفاض حاد في أعمال التنقيب الغربية عن الآثار في مصر. وهي لم تتسع من جديد إلا في أواخر الخمسينيات، عندما توافرت تمويلات من اليونسكو ومصادر أخرى لا تستهدف تحقيق أرباح، وذلك لمواجهة الدمار الوشيك لمواقع قديمة من جراء بناء سد أسوان العالي.

(6) I have borrowed the notion of the past as "the sign of the modern" from Nicholas B. Dirks, "'History as a Sign of the Modern," *Public Culture* 2, no. 1 (Spring 1990), 25-32. .

(7) On Egyptian nationalism in this period see the two books by Israel Gershoni and James P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood* (Oxford: Oxford University Press, 1986), and *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995), and the criticisms of their work in my review of the latter book, *American Political Science Review*, June 1996, and in the excellent review essay by Charles D. Smith, "Imagined Identities, Imagined Nationalisms: Print Culture and Egyptian Nationalism in the Light of Recent Scholarship," *International Journal of Middle East Studies* vol 29 (1997), 607-622. For further Western academic discussions of the intellectual debates of this period see, among others, Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal* (Albany: SUNY Press, 1983) and Joel Beinin and Zachary Lockman, *Workers on the Nile : Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

(8) Homi K. Bhabha, "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," in *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 139-70, at p. 145.

(9) For a representative example from Western scholarship, see Gershoni and Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation.*

(10) Kees van der Spek , "Dead Mountain vs. Living Community: The Theban Necropolis as Cultural Landscape." Paper presented at the UNESCO Third International Forum, "University and Heritage." Deakin University, Melbourne and Geelong, Australia, October 4-9, 1998.

(11) Hassan Fathy, *Gurna: A Tale of Two Villages* (Cairo: Ministry of Culture, 1969); reprinted as *Architecture for the Poor: An Experiment in Rural Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 43,51,40.

(١٢) لم يترجم *Architecture for the Poor* إلى العربية إلاّ في الثمانينيات، انظر:

Nezar Al-Sayyad "From Vernacularism to Globalism: The Temporal Reality of Traditional Settlements," *Traditional Dwellings and Settlements Review* 7:1 (1995) 13-24.

على أية حال، ربما كانت الكوزموبوليتية محورية بالنسبة لمنجز فتحي. فلعلها قد منحته قدراً معيناً من التباعد عن المادية الأضيق والنزعة الأبوية الأقل سخاءً والمميزتين لطبقة ملاك الأرض التي انحدر من بين صفوفها؛

وأتاحت له الفرصة لكي يتأثر بمبتكرات أخرى للتراث الحديث، كالعمارة الكولونيالية الفرنسية في المغرب. وعلى سبيل المثال، فإن حي الحبوس الذي بُني في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن في الدار البيضاء، وجرى استنساخ نموذجه بعد ذلك ببضع سنوات في الرباط، قد نوقش في تلك الفترة مناقشة واسعة بوصفه رد فعل ضد الحركة الحداثية ولوكوربوزييه (إفادة شخصية من محمد حمدوني علمي).

(13) Luxor City Council, "El Gurna Region Resident Relocation Study and New El Tarif Village Planning Through Community Participation: Terms of Reference." Luxor, Egypt, Oct. 1992.

(14) *Al-Ahram Weekly*, February 12-18, 1998.

(15) *Al-Ahram Weekly*, May 7-13, 1998; *Middle East Times*, November 22, 1998.

(16) Mariz Tadros, "A House on the Hill," *Al-Ahram Weekly*, April 1-8, 1998.

(17) Fathy, *Architecture for the Poor*, p.60.

(18) For the history of the malaria and cholera epidemics, see Nancy Gallagher, *Egypt's Other Wars: Epidemics and the Politics of Public Health* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990). Towards the end of his book, Hassan Fathy correctly distinguishes the two epidemics. *Architecture for the Poor*, p. 166.

(19) Gallagher, *Egypt's Other Wars*, pp. 32-35.

(20) Gallagher, *Egypt's Other Wars*, pp. 60-66.

(21) Fathy, *Architecture for the Poor*, pp. 63-64.

(22) Ibid,, pp. 113, 127, 134.

(23) Ibid., p.39

(24) Ibid., p.1

(25) Ibid., p. 5.

(26) Ibid., p, 51.

(27) Luxor City Council, ""El Gurna Region Resident Relocation Study," p. 21.

(28) Siona Jenkins, "Lifting Roots and Moving Home," Al-Wakaleh (Cairo), 1997, pp. 36-37.

(29) See Lila Abu-Lughod, "Television and the Virtues of Education: Upper Egyptian Encounters with State Culture," in *Directions of Change in Rural Egypt*, ed. Nicholas Hopkins and Kirsten Westergaard (Cairo: American University in Cairo Press, 1998), pp. 147-165.

(30) Shyam Bhatia, "Villagers Cursed by Tombs of the Pharaohs," *The Observer*, 1996.

(31) See, for example, Bhatia, "Villagers Cursed by Tombs of the Pharaohs."

(٣٢) أفادني عالم آثار مقيم في القاهرة بأن التحف الأثرية التي عُرضت عليه لشرائها في الجرنة كانت منقوشة عليها أرقام واضحة هي أرقام تسجيلها ضمن مكتشفات عمليات التنقيب، بما يشير إلى أنها جاءت من

مخازن الحكومة، وليس من مقابر غير مكتشفة مستترة بين بيوت الجرنة.

(٣٣) انظر:

van der Spek, "Dead Mountain vs. Living Community."

توصل عالم آثار يعمل مع مشروع الآثار المصرية الذي تموله الولايات المتحدة إلى أنه قد حدثت زيادة ملحوظة في عدد السيول الجارفة في جبانة طيبة على مدار الأعوام المائتين الأخيرة وإلى أنَّ النمط المناخي المضطرب خلال السنوات العشرين الأخيرة قد أدى إلى مشكلات حادة، خاصة السيل الذي أدى في عام ١٩٩٤ إلى ملء مقبرة واحدة (KV13) بـــ ٩٥,٠٠٠ جالون من المياه.

تقرير مقدم إلى الاجتماع السنوي لـــARCE، شيكاغو، أبريل/ نيسان ١٩٩٩.

(34) See van der Spek, "Dead Mountain vs. Living Community" for a similar argument.

(35) The World Bank, "Staff Appraisal Report: Arab Republic of Egypt Tourism Project." Typescript. Washington D.C., April 26 1979, pp. 19-22.

(36) See Timothy Mitchell, ""The Object of Development: America's Egypt," in *Power of Development*, ed. Jonathan Crush (New York: Routledge, 1995.

(٣٧) أيمن وأسماء محلية أخرى مستخدمة في هذا البحث هي أسماء مستعارة.

(٣٨) انظر:

Government of Egypt, Ministry of Tourism, Tourism Development Authority, Information Management Department, "1992 Tourism Data Bulletin," January 1993.

هبط عدد السائحين الزائرين من ٣,٢١ مليون في عام ١٩٩٢ إلى ٢,٥١ مليون في عام ١٩٩٣، ثم ارتفع إلى ٣,٣١ مليون في عام ١٩٩٥ و٣,٩٠ مليون في عام ١٩٩٦، قبل أن يهبط مرة أخرى في عامي ١٩٩٧ و١٩٩٨.

Economist Intelligence Unit, *Egypt: Country Profile* 1997/98, p.68.

(39) Government of Egypt, Ministry of Tourism, "Taba Touristic Development Company." Typescript. Cairo 1991, pp. 54-55.

(40) Business International, "Egypt: Profile of a Market in Transition." Geneva: Business International S.A., 1989, p. 75.

(41) See Tilman G. Freitag, "Enclave Tourism Development: For Whom the Benefits Roll?" *Annals of Tourism Research*, 1994, pp. 538-53.

(42) Coopers and Lybrand Deloitte, "Egyptian Hotels Privatisation Study: Interim Report." Typescript. June 19, 1991. The management companies typically take 15-20 per cent of profit

(٤٣) انظر:

John Urry, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage, 1990, p. 64.

المحاولات الرامية إلى قياس النسبة الدقيقة لإنفاقات السياح التي تبقى في البلد المضيف ليست قاطعة، ويرجع ذلك، جزئياً، إلى أن الظروف تختلف كثيراً من اقتصاد إلى آخر، انظر:

E. Philip English. *The Great Escape? An Examination of North-South Tourism*. Ottawa: The North-South Institute, 1986, pp. 17-45.

كما أن القياسات غير قاطعة وذلك لأن طبيعة صناعة السياحة، المنظمة حول استهلاك التجربة (انظر أدناه في متن البحث)، إنما تجعل القياس الاقتصادي المتعارف عليه مستحيلاً.

(44) *The Observer*, July 16, 1995, Business Section, p.1; *The Observer* August 9, 1998, p.4.

(45) Arthur D. Little, *Study on Visitor Management and Associated Investments on the West Bank of the Nile at Luxor*, April 1982, p.VII-9, emphasis added.

(٤٦) انظر:

Arthur D. Little, *Study on Visitor Management*, p. VIII-2; Government of Egypt, "1992 Tourism Data Bulletin."

منذ عام ١٩٨١، هبط متوسط مدة إقامة الزائر هبوطاً متواصلاً بالنسبة لمصر ككل، فيما عدا قفزة في أعوام ١٩٨٦-١٩٨٨ ترتبت إلى حد بعيد على إقامات صيفية طويلة من جانب سياح من الخليج، وقليلون منهم هم الذين يزورون الأقصر.

(٤٧) عريضة من أهالي الجرنة، بتوقيع "أهالي الجرنة، عنهم عبد السلام أحمد..." نسخة بحوزة الكاتب. نوفمبر/ تشرين الأول ١٩٩٦. [أعدنا ترجمة الاستشهادات عن الإنجليزية. المترجم]

مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة

منذ أواخر السبعينيات، أصبحت فكرة الحداثة موضوعاً لمناقشة صارت الآن مألوفة ورائجة، هي المناقشة حول مسألة الحداثة. هل يشكل الحديث مرحلة تاريخية منقضية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي خصائص عصر ما بعد الحديث؟ إلاّ أنه خلال الفترة نفسها، انبثقت مناقشة مهمة أخرى حول الحداثة، ترتبط على نحو خاص بمجموعة من الباحثين الهنود الذين ينشرون مجلة بحوث متخصصة في دلهي اسمها *Subaltern Studies* (دراسات التابع). وبالاشتراك مع عدد متزايد من الباحثين من مناطق أخرى من العالم، استحدثوا وطوروا حقلاً دراسياً جديداً يعرف بالنظرية "بعد الكولونيالية". وقد اهتمت الدراسات بعد الكولونيالية لا بانقضاء الحداثة أساساً، وإنما بتحديد موقعها.

وقد جرى تدشين مجلة *Subaltern Studies* في عام ١٩٨٢ تحت رئاسة تحرير مؤرخ ماركسي هندي بارز هو راناجيت جوها Ranajit Guha. وكان الهدف الأصلي للمجلة هو علاج

اتجاه المؤرخين القوميين إلى كتابة التاريخ من زاوية التركيز على النخبة السياسية، وذلك بالتركيز بدلاً من ذلك على دراسة الدور التاريخي للجماعات "التابعة". وقد جرت استعارة مصطلح التابع من كتابات الكاتب الماركسي أنطونيو جرامشي الذي نشط خلال الثلث الأول من القرن العشرين. والحال أن جوها وباحثين آخرين من جماعة *Subaltern Studies* كانوا مهتمين في الأصل بإظهار الدور النشيط للفلاحين وللعمال وللنساء ولجماعات تابعة أخرى في صنع التاريخ الهندي، وهو دور تجاهله المؤرخون الغربيون والمؤرخون الهنود ذوو التوجه القومي على حد سواء.

إلا أنه في أواخر الثمانينيات وفي التسعينيات أصبح عدد من الباحثين البارزين من جماعة *Subaltern Studies* مهتماً بمسألة أوسع هي كيف يمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكال تخالف وتنتقد رؤية للعالم تتخذ من أوروبا مركزاً ومحوراً لها. والحال أن باحثين مثل پارتها تشاتيرجي Partha Cahtterjii وجاياتري تشاكرافورتي سبيڤاك Gayatri Chakravorty Spivak وهومي بابا Homi Bhabha وجيان براكاش وديبيش تشاكرابارتي Dipesh Chakrabarty قد تأثروا بما بعد بنيويين فرنسيين مثل ميشيل فوكو وچاك ديريدا، كما تأثروا بكتاب إداورد سعيد عن الاستشراق، وساعدوا على صوغ حقل النظرية بعد الكولونيالية الجديد.

ومع أن المؤرخين القوميين كانوا قد انتقدوا التناولات والمعالجات الاستشراقية المبكرة للتاريخ الهندي بينما انتقد

الباحثون الماركسيون بدورهم تعاطفات القوميين المتغربنة، إلاّ أن أياً من الفريقين لم يتمكن من التحرر من نموذج غربي للتاريخ، فالكتابات التاريخية القومية تصف الأمة بأنها فاعل تاريخي يتوصل إلى إدراك ذاته في العصر الحديث. وهكذا فإنها تستعير نظرة غربية إلى الحداثة والتقدم والذاتية والامتلاك التدريجي للعقلانية وللعقل من جانب شعب من الشعوب. ويجري فهم التاريخ بوصفه سيرورة عالمية لتحقق مبدأ العقل هذا. أما الكتابات التاريخية الماركسية عن الاستعمار فهي تبرز الجوانب السلبية للحداثة، خاصة اتساع الاستغلال الاستعماري ودور النخب القومية المتعاون مع الاستعمار أو القمعي. إلاّ أنها تظل تفهم التاريخ غير الغربي من زاوية توسع تجربة تاريخية أوروبية. وتجري كتابة تاريخ اللاغرب بوصفه تاريخ الظروف والشروط التي أدت به إلى مشاطرة هذا التاريخ العالمي، الأوروبي. فاللاغرب ليس له من تاريخ غير دوره في تاريخ الغرب الكوني.

والحال أن التأريخ بعد الكولونيالي هو محاولة لمخالفة هذا الإضفاء للطابع العالمي على تاريخ الغرب. وهو يستحدث ويطور استراتيجيات لتحدي النظرة التي تعتبر اللاغرب مجرد آخر للغرب، موقعاً يجري تعريف تاريخه وهويته بدوره في تكوين حداثة صاغها مسار وعقل الغرب. وفي الوقت نفسه، لا يتحدى المنظرون بعد الكولونياليين هيمنة الغرب بتخيل هوية هندية (أو غير غربية أخرى) مستقلة عن الغرب ومعارضة له. فهم لا يسلكون سبيل الأصوليين الدينيين أو الثقافيين الذين يصوغون

صورة قومية لديانتهم أو لثقافتهم كمصدر أصيل لهوية لا يلوثها الغرب الحديث. فمثل هذه الرؤى تظل واقعة، دون علم منها، في شرك التفكير الحداثي. فهذه الضروب من الهويات النقية، المطلقة، غير المختلطة بما هو دخيل، ليست في واقع الأمر غير العلامة المميزة للفكر الحداثي الغربي، حتى عندما تنسب إلى جماعات غير غربية.

وبدلاً من اقتراح إعادة صوغ نسق فكري أصيل، غير غربي، يمكن عبره مواجهة تسلط الغرب، تعترف النظرية بعد الكولونيالية بأن النظرية النقدية لا يمكنها تفادي بنى المعرفة الغربية. ويكتب جيان براكاش فيقول إن النظرية موجودة "بوصفها أثراً لاحقاً، بوصفها بَعْداً بعد صوغ الاستعمار لها". ولذا فهي تعترف بأنها "ساكنة لبنى السيطرة الغربية التي تسعى إلى محوها"(١). وبادئة "بعد" في النظرية بعد الكولونيالية إنما تشير ليس إلى الفترة التاريخية "بعد" نهاية الاستعمار، وإنما إلى نقد للغرب يعترف بأنه يجيء بعد، ولايمكنه تفادي، تاريخ التوسع الغربي الذي يخالفه وينازعه.

I

كانت فكرة الحديث مرتبطة على الدوام بموقع محدد، وقد أشارت الكلمة إلى فكرة جغرافية وتاريخية على حد سواء، هي

فكرة الغرب. والحال أن الكتابات التاريخية التقليدية عن التحديث قد وصفته بأنه سيرورة جرى تدشينها وإنجازها في أوروبا. ومن هناك تم تصديرها إلى مناطق مطردة الاتساع من اللاغرب. وقد قيل في هذه الكتابات إن مصير اللاغرب هو محاكاة التاريخ الذي صاغه الغرب بالفعل. وبدا أن هذه المحاكاة لا يمكنها أن تكون أكثر من محاكاة. ومهما كانتِ ضخامة نجاح سيرورة التحديث في اللاغرب، فليس بوسعها أبداً أن تكون شيئاً أصيلاً. وقد جرى تخيل الاختلاف الجغرافي بين اللاغرب والغرب بوصفه اختلافاً بين نسخة وأصلها، وأن يصبح بلد ما حديثاً فذلك معناه أن يندرج في حركة التاريخ. وهذه الحركة هي المسار الذي شقه الغرب ورسم معالمه. إن التاريخ هو الغرب!

والحال أن المماهاة البسيطة بين تاريخ الحداثة وتاريخ الغرب كانت دوماً عرضة لنوع معين من التساؤل والشك. فقد ذهب نقاد نظرية التحديث مثل ايمانويل ڤوليرشتاين Immnuel Wallerstein وسمير أمين وچانيت أبو لغد إلى أن الحداثة الرأسمالية كانت منذ بداياتها سيرورة تمتد إلى ما وراء الغرب بكثير. وقد أظهرت چانيت أبو لغد، في كتابها **قبل الهيمنة الأوروبية** *Before European Hegemony*، أن أوروبا الغربية كانت تنتمي إلى منظومة أوسع بكثير للتجارة العالمية قبل وقت طويل من بدايات الحداثة الرأسمالية في القرن السادس عشر(٢). ويرى ڤوليرشتاين أن أصول النظام العالمي الحديث إنما تكمن في تحويل هذا النمط القائم للتجارة العالمية من تجارة السلع الكمالية إلى تجارة السلع

الأساسية. وقد أدى هذا بدوره إلى إعادة تنظيم لأسلوب إنتاج السلع، في مناطق عديدة مختلفة من العالم. وقد رأى أن الصورة الأفضل لانبثاق الحداثة الرأسمالية "ليست صورة نواة صغيرة تكتسب طبقات خارجية بل هي صورة إطار خارجي رقيق يستوعب تدريجياً شبكة داخلية كثيفة"(٣).

وقد أدت هذه الصورة الأشمل إلى إثارة أسئلة أخرى. فلو كانت أصول الحداثة تكمن في امتداد علاقات التبادل والإنتاج حول العالم، ألا يجب لنا عندئذ اعتبارها نتاجاً ليس للغرب وإنما لتفاعل بين الغرب واللاغرب؟ ويمكن لمواقع هذا التفاعل أن تكمن في جزر الهند الشرقية أو الدولة العثمانية أو الكاريبي كمونها في إنجلترا أو هولندة أو فرنسا. والحال أن سيدني منتس Sidney Mintz، وهو أنثروبولوجي ومؤرخ أميركي، قد قدم "رؤية مقلوبة للغرب" نشأت بموجبها سمة أساسية للرأسمالية الحديثة، هي تقنية تنظيم الإنتاج في المصانع، خارج أوروبا الغربية. فقد ذهب إلى أن الأساليب الحديثة للتنظيم الصناعي قد جرى استحداثها لأول مرة لا لصنع المنسوجات في مانشيستر وإنما لصنع السكر في الكاريبي. فإنتاج السكر في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان يتطلب انضباطاً صارماً للعمل وجدولة دقيقة ووعياً بأهمية الوقت وتقسيم العمل إلى وحدات عمل بحسب العمر والمهارة والجنس [ذكور أو إناث]، وذلك إلى حد لم يكن معروفاً حتى ذلك الحين في أوروبا القارية(٤).

وقد بيّن منظرو ما بعد الكولونيالية بالفعل أن أشكالاً أخرى

كثيرة للانضباط وللتنظيم كانت تعتبر، منذ كتاب ميشيل فوكو **الانضباط والعقاب** *Discipline and Punish*، مهمة أهمية المصنع في انبثاق الحداثة الرأسمالية، تم استحداثها لأول مرة خارج أوروبا الشمالية التي تنصب عليها تحليلات فوكو(٥). فالپانوپتيكون Panopticon، وهو سجن نموذجي أتاح تصميمه الدائري حول برج مراقبة مركزي مراقبة جميع السجناء من جانب حارس واحد، قد استند إلى مبدأ صيغ في استعمار روسيا لأراضٍ عثمانية. (يرى فوكو أن هذا المبدأ يوضح نوعاً جديداً للسلطة، يعد أساسياً لإقامة النظم السياسية الحديثة). والتعليم المدرسي الرقابي، الذي يمكن فيه ضبط حركة وتوجيه أعداد كبيرة من التلاميذ من جانب عدد صغير نسبياً من المدرسين، قد ابتكر في البنغال في أوائل القرن التاسع عشر(٦). وكما بينت في كتابي **استعمار مصر** *Colonising Egypt*، فإن هذا الشكل الحديث للتعليم المدرسي كان أكثر شعبية لدى الحكومات في بلدان مثل مصر مما في معظم أجزاء أوروبا(٧). كما ذهب فوكو إلى أن استحداث وتطور الأشكال الحديثة للسلطة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد ارتبط بانبثاق "السكان" بوصفهم الموضوع الأولي للسياسة الحكومية، لكن من المرجح أيضاً أن هذا قد حدث لأول مرة في استعمار المناطق غير الأوروبية، خاصة الهند(٨). والحال أن مناهج التحكم في الناس والمكان والحركة التي يعرضها فوكو بوصفها أساسية لصوغ الحداثة الأوروبية قد جاءت في حالات كثيرة إلى أوروبا من تعرضها لما هو خارجها.

إن النظر إلى الحداثة بوصفها نتاجاً ليس للغرب وإنما لتفاعله مع اللاغرب إنما يوحي بأسلوب للبدء في إثارة التساؤل والشك حول الادعاء الذي يذهب إلى أن الحداثة هي تاريخ الغرب، لأنه ليس من الواضح أن بالإمكان احتواء تاريخ الحداثة ضمن فكرة أوروبا الجغرافية البسيطة أو أن التمايز بين الغرب والآخر بالنسبة له قد سبق انبثاق الحداثة. وقد يكون من الأفضل استكشاف ما إذا كان التمايز الواضح بين الأوروبي وغير الأوروبي قد تقرر بادئ ذي بدء في بناء المصانع في المارتينيك وفي إنشاء السجون في القرم وفي تنظيم المدارس في كلكتا. وهذا بالتحديد ما تذهب إليه دراسة بينيديكت أندرسون Benedict Anderson المهمة حول النزعة القومية، **جماعات متخيَّلة** *Imagined Communities*. إذ يبين الكتاب أن الأمم الحديثة قد تشكلت لا من الأواصر القديمة، أواصر الدم أو اللغة أو الثقافة، وإنما من أساليب جديدة، ترجع إلى القرن التاسع عشر، لتخيل الجماعة الجغرافية كجماعة مفردة. على أن الإسهام الأهم للكتاب هو بيان أن هذه النزعة القومية الترابية [التي تتحدث عن تراب قومي واحد محدد (المترجم)] قد استحدثت لأول مرة ليس، مثلما كان مفترضاً دوماً، في أوروبا وإنما في الجماعات "الكريبولية" في الكاريبي وأميركا الجنوبية. فالكريبوليون، لعجزهم عن أن يكونوا أوروبيين مائة في المائة ولتوقهم مع ذلك إلى أن لا يجري تصنيفهم كهنود أو أفارقة أو "مخلطين"، قد استحدثوا هوية جديدة، ترابية، ليكونوا "أرجنتينيين"، "مكسيكيين، وما إلى ذلك. إن استحداث هويات سياسية حديثة

معرَّفة من زاوية الدولة-الأمة الجغرافية قد نشأ أصلاً ليس في أوروبا وإنما من اختلاط السكان المميز للمستعمرات[٩].

ومؤخراً جداً، ذهبت آن ستولر Ann Stoler (وهي، كأندرسون، باحثة لجنوبي شرقي وليس لجنوبي آسيا، لكنها باحثة يتميز عملها بارتباطات مهمة مع مجموعة *Subaltern Studies*) إلى أن المستوطنين الهولنديين في جزر الهند الشرقية، توقاً منهم إلى تأمين هويتهم الخاصة قياساً إلى كل من أولئك الذين يتميزون باختلاط دمائهم والبيض الفقراء، قد استحدثوا صورة جديدة لأنفسهم كـ"أوروبيين". والحال أن هذه الهوية قد سبقت انبثاق إحساس بورجوازي أوروبي بالذات في أوروبا نفسها، وجرى استيرادها فيما بعد إلى هولنده تحت تأثير تطورات كولونيالية[١٠]. إن الأبيض وغير الأبيض، الأوروبي وغير الأوروبي، الغرب واللاغرب، هي هويات غالباً ما صيغت في الخارج ولم تستورد إلى أوروبا إلاّ فيما بعد، شأنها في ذلك شأن النزعة القومية نفسها. إن الغرب لم ينتج الحداثة؛ الحداثة هي التي أنتجت الغرب.

وقد أشارت التساؤلات حول موقع الحداثة إلى أننا بحاجة إلى إعادة فحص الكثير من الكتابات النقدية حول الحداثة الأوروبية، وهي كتابات شكلت تفكيرنا حول ما بعد الحديث. والحال أن **الحالة بعد الحداثية** *The Postmodern condition*، بحث چان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard الخصب، لايدع مكاناً للاغرب في تعريف الحديث ومن ثم في الانتقال إلى ما بعد الحديث[١١]. أما شرح چان بودريّار Jean Baudrillard للانتقال

التاريخي من عصر الإنتاج ونسخ الإنتاج إلى عصر المحاكاة المزيّفة، فهو يشكو من المحدودية نفسها[١٢]. وأما عمل ديڤيد هارڤي David Harvey المصاغ بشكل أرحب، **حالة ما بعد الحداثة** *The condition of Postmodernity*، فهو يشير من حين لآخر إلى الإمبريالية وأزماتها إلاّ أنه لا يولي اهتماماً مباشراً إلى العالم الموجود خارج الغرب[١٣]. لكن الغياب أكثر وضوحاً بكثير في عمل ميشيل فوكو. فتتبعه لأصول المناهج الحديثة للمعرفة وللسلطة وللذاتية لا يقدم أي توضيح للكيفية التي تم بها تعريف فرنسا وأوروبا الشمالية كموقع للحداثة. وبالرغم من اهتمامه المتواتر بالكيفية التي يمكن بها أن يكون التنظيم المكاني للممارسات الاجتماعية مصدر أشكال للسلطة، إلاّ أن كتاباته ليس من شأنها سوى تعزيز إحساسنا بأن موقع الحداثة يجب اعتباره من المسلمات.

وتبدو محدودية رؤية فوكو ملحوظة بشكل خاص في تحرّيه لأصول ذلك الرمز للحداثة، ألا وهو الفرد البورجوازي. ففي **تاريخ الشأن الجنسي** *The History of Sexuality*، يصف فوكو انبثاق الفكرة الحديثة عن الفرد. وهو يربط انبثاق هذه الفكرة باستحداث وتطور أفكار جديدة عن أهمية الشأن الجنسي، والذي صار يجري النظر إليه على أنه اللب الخطير لهوية الفرد. لكن فوكو يغفل بالكامل تجربة الأوروبيين في المستعمرات، حيث توازت شواغل جديدة حول الشأن الجنسي للطبقة الوسطى وذاتيتها مع التطورات في أوروبا، بل واستشرفتها غالباً[١٤]. والحال أن

غياب الاستعمار من عرض فوكو إنما يبدو الآن ملحوظاً، إلاّ أنه قبل كتاب آن ستولر الأخير لم تكن أي دراسة من الدراسات الرئيسية حول عمله قد أوضحت ما تشير إليه جاياتري سبيڤاك بـ"جهله المكرس"(١٥).

ويذهب كتاب ستولر، **العرق وثقافة الرغبة** *Race and the Education of Desire*، إلى أن الارتباط بين الشأن الجنسي والهوية قد تطور في المستعمرات الأوروبية قبل تطوره في أوروبا القارية. كما توضح أن الاهتمام بالشأن الجنسي قد ارتبط بشواغل بيولوچية حول النقاء العرقي للفرد وللجماعة. وسواء نظرنا إلى المستوطنين الهولنديين في إندونيسيا أو إلى الإنجليز في الهند أو إلى خليط المستوطنين الفرنسيين والأوروبيين الآخرين في الجزائر، فقد كانت تجربة المجتمع الكولونيالي ترى غالباً باعتبارها تجربة اختلاط وتداخل خطرة بين المراتب الاجتماعية والأنواع البيولوچية [ذكور-إناث] وألوان البشرة. وحتى تتم السيطرة على هذه الأشكال الجديدة من الفوضى، صارت الجاليات الأوروبية في المستعمرات مهمومة بإيجاد تمايزات فيما يتعلق بالعرق وبالشأن الجنسي وبالطبقة الاجتماعية. وعندئذ أصبحت هذه الأفكار الاستعمارية متاحة لنقلها إلى أوروبا، حيث ساعدت في أواخر القرن التاسع عشر على صوغ الهويات الطبقية والعرقية والجنسية التي عرّفت الذات البورچوازية الحديثة. وفي عرض فوكو، لا يلعب العرق إلا دوراً غير مباشر وغير تاريخي في انبثاق الشأن الجنسي البورچوازي. ومن خلال النظر إلى

تاريخ الحداثة الاستعماري، توضح ستولر أن تاريخ الشأن الجنسي يتداخل مع تاريخ العرق وأن انبثاق الأشكال الحديثة للذاتية لا يمكن تفسيره ضمن حدود أوروبا وحدها.

والحال أن زحزحة موقع فكرة الحداثة إلى ماوراء حدود الغرب إنما تستتبع خطراً معيناً. إذ يوجد خطر في أنه بدلاً من مساءلة مقولات ويقينيات الحداثة، قد ينتج المرء تاريخاً أوسع امتداداً وأكثر شمولاً ومن ثم أكثر تجانساً لأصل الحداثة[١٦]. ويقترح آرجون أپّادوراي Arjun Appadurai، وهو أنثروبولوجي ومنظر ثقافي بارز متخصص في شئون جنوبي آسيا، أن نتخلص كلياً من صورة النواة والمحيط، أو أي صورة جغرافية ثابتة أخرى، وأن نفكر بدلاً من ذلك من زاوية صور متعددة وفاصلة تتبدل مواقع مراكزها ومنظوراتها تبعاً للأنواع المختلفة للقوى الثقافية والسياسية التي يدرسها المرء[١٧]. وتحرص ستولر على أن لا تقترح توسيعاً وقلباً بسيطين لسرد التحديث، بدلاً من أن نظهر فيهما الحداثة في الغرب ثم تتوسع من الخارج، تنبثق في المستعمرات ويعاد فرضها على المتروبول. فهي تشدد بدلاً من ذلك، مثلما يفعل فوكو في سياقات أخرى، على سيرورة حركية قوامها القطيعة وإعادة الإدراج. فعندما يعاد إدراج تيمات ومقولات استحدثت في سياق تاريخي واحد، كالعالم الكولونيالي، في مكان آخر، خدمة لترتيبات اجتماعية ولتاكتيكات سياسية مختلفة، تحدث سيرورة انزياح وإعادة تشكيل لا مفر منها. والمسألة التي يشير إليها ذلك هي المسألة التي بدأت بها، وهي مسألة ما إذا كان

بالإمكان العثور على سبيل لتنظير مسألة الحداثة من شأنه إعادة تعيين موقعها ضمن سياق عالمي ويتيح لهذا السياق في الوقت نفسه أن يجعل السرد الغربي للحداثة أكثر تعقيداً، بدلاً من الاكتفاء بقلبه.

II

يتمثل أحد أساليب الشروع في هذه المهمة في التساؤل عما إذا كان إخفاق فوكو في مراعاة المصادر الكولونيالية للحداثة هو مجرد سهو أم لا. فهناك إشارات عرضية إلى الاستعمار الفرنسي في عمل فوكو تكفي لتصور أن كتاباته تضمر وعياً بأهمية الإمبراطورية في أصول الحداثة. أليس جائزاً، من ثم، أن الصمت ليس مصادفة بل هو يلعب دوراً في إنتاج حجاج لأطروحة فوكو؟ إن تتبع فوكو لأصول الشأن الجنسي والذات البورجوازية لا يتجاهل بالكامل مسألة العرق، والتي تقدم الصلة الحرجة مع الإمبراطورية. لكنه، بدلاً من ذلك، يتعامل مع العرق بوصفه شاغلاً من مخلفات التاريخ، إذ يمثل اهتماماً أرستقراطياً، قبل حديث، بنقاء الدم وبشرعية الأصل والسلالة. وفي المحاضرات التي ألقاها في الكوليج دو فرانس في عام ١٩٧٦، والتي يجري نشرها الآن في باريس أخيراً، وسّع فوكو هذه الفكرة، حيث ذهب إلى أن اهتماماً قبل حديث بالدم قد جرى استرداده وأعيد إدخاله في

أواخر القرن التاسع عشر لخدمة التكنولوچيا الحديثة، تكنولوچيا التحكم في الحياة ــ التحكم الواسع النطاق في الحياة والموت ــ التي جرى استحداثها كتقنية حكم مميزة للدولة الحديثة(١٨). وقد أشار المُنظِّرُ الثقافي الهندي هومي بابا إلى أن هذا التناول بالتحديد للعرق كمخلف تاريخي ــ وليس كخطاب مقابل، وإن كان ينتمي تماماً إلى القرن التاسع عشر، جرى استحداثه خارج أوروبا ــ هو الذي يقدم لنا مفتاحاً لفهم دلالة صمت فوكو(١٩). وتناول العرق كمخلف تاريخي إنما يصون أسلوباً خاصاً في التفكير في الحداثة، يجري فيه تصور الحديث لا كمجرد عصر تاريخي، بل كعلاقة خاصة بين المكان والزمان. وأود هنا أن أوضح وأطور حجاج هومي بابا الذي أعتبرُ كتابه **موقع الثقافة** *The Location of Culture* أهم، وإن كان أيضاً أصعب، الأعمال المعاصرة المعبرة عن نظرية ما بعد الكولونيالية.

من السمات المميزة لتجربة الحداثة ما يمكن تسميته بطابعها المعاصر أو حضورها. والحال أن الحديث إنما ينتج ذلك الشكل من أشكال الزمانية والذي يسميه ڤالتر بنيامين بـ"الزمن الشاغر المتجانس" والذي يجري فيه فهم الزمن بوصفه الفراغات الموحدة التي يشير إليها التقويم والجدول الزمني والساعة(٢٠). وفي كتاب **جماعات متخيلة**، يستعير بينيديكت أندرسون هذه الفكرة ليشير إلى أنها تؤدي إلى انبثاق تجربة أو خبرة تزامن جديدة، يمكن فيها لأناس يحيون حيوات غير مرتبطة أن يشعروا بالارتباط فيما بينهم عبر شغل اللحظة الزمنية المتجانسة نفسها. وهو يقدم مثالين

مهمين لهذه الفكرة الجديدة عن الزمن المتزامن. والمثال الأول هو الشكل الأدبي الرئيسي الجديد الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر، ألا وهو الرواية. فمن السمات الخاصة للرواية كشكل من أشكال السرد أن أحداثاً مختلفة تقع غالباً في مواقع وأماكن مختلفة في وقت واحد، وهي أحداث تنخرط فيها مجموعات منفصلة من الشخصيات التي لا تلتقي إحداها بالأخرى أبداً. على أن بنية الرواية تدرج وتضع كل هذه الأحداث في اللحظة الواحدة "نفسها"، بما يؤدي إلى صوغها في سرد واحد. أما المثال الثاني فهو الظاهرة الجديدة والتي تتمثل في الصحف اليومية واسعة الانتشار التي تنتمي إلى الفترة نفسها، والتي يتقاسم عبرها آلاف القراء تجربة قراءة المادة العابرة نفسها في اليوم الواحد "نفسه"[٢١]. وما يكمن خلف تجارب التزامن أو الحضور المشترك هذه هو أن كلاً من الشخصيات في الرواية وقراء الصحيفة يمكن تصور أنهم يتقاسمون مكاناً واحداً. إذ يرى أندرسون أن بالإمكان تخيلهم كأعضاء في كيان سوسيولوچي واحد يجوز تعريفه بأنه مكان جغرافي يتعايش فيه الجميع في لحظة مشتركة. وما يترتب على حجاج أندرسون هو أن معاصرة الحداثة إنما يتم خلقها بالتعبير عن الزمن في شكل مكان فيزيقي.

وبوسع المرء أن يتساءل عما إذا كانت الخبرات الاجتماعية المتعددة للحداثة يتم التعبير عنها كلها بالفعل ضمن مفهوم واحد للزمن، كما طرحت هذا التساؤل ڤينا داس Veena Das، وهي منظرة بعد كولونيالية بجامعة دلهي. كما يمكن للمرء أن يثير

التساؤلات حول تركيز أندرسون على انتشار الكتب المطبوعة بوصفه الآلية الأهم لهذه الخبرة. والواقع أن الطبعة الثانية من كتاب أندرسون **جماعات متخيلة** إنما توسع هذا التركيز بالإشارة في فصول لاحقة إلى أهمية ممارسات كأخذ التعداد ورسم الخرائط (وكلاهما متطوران بدرجات مهمة في المستعمرات) في صوغ الصورة الحديثة لمكان اجتماعي مشترك، ومن ثم، يمكن لنا أن نضيف، للحظة زمنية مشتركة. ثم إن حجاج أندرسون معني بنتيجة محددة واحدة لهذه الممارسات، هي انبثاق النزعة القومية الترابية. والنقطة الأعم التي أريد استخلاصها من تحليله هي أن بالإمكان تشخيص الحداثة، ضمن أساليب أخرى، بإحساس بالحضور أو بالمعاصرة ينشأ عن إضفاء طابع مكاني على الزمن.

سوف أتوقف هنا للحظة لكي أوضح أنَّ النقطة التي أطورها هنا هي حجاج مختلف عن حجاج أولئك المنظرين بعد الحداثيين الذين يسيرون في أثر المنظر الفرنسي هنري لوفافر Henri Lefebvre ويناقشون الحداثة من زاوية الأساليب المتغيرة التي يجري عبرها "إنتاج" المكان. إن إنتاج المكان إنما يشير إلى التنظيم الفيزيقي للمشهد الحضري والريفي وإلى الصور المتغيرة التي يفهم الناس من خلالها هذا النظام المكاني. والحال أن ديڤيد هارڤي، وهو جغرافي إنجليزي يتولى التدريس في الولايات المتحدة، هو الأوسع نفوذاً بين أولئك الذين استخدموا أفكار لوفافر لتحليل الحداثة ومابعد الحداثة. ففي كتاب **حالة ما بعد الحداثة**، يدرس تاريخ الرأسمالية من زاوية تزايد سرعة الاتصال وتزايد

اتساع المكان الذي يمكن للتكنولوچيا السيطرة عليه. وهو يسمي السلطة المتغيرة على الزمان والمكان بأنها سيرورة "تكثيف مكاني-زماني" [تكثيف للمكان وللزمان. المترجم] ويحلل التحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة باعتباره انتقالاً لهذه السيرورة إلى مرحلة جديدة(٢٢). وكما سوف أوضح في ختام هذا البحث، فإن مثل هذه الحجاجات إنما تتجاهل الشيء المميز أكثر من سواه في الحداثة، وهو ليس مجرد تغيرات في أسلوب السيطرة على المكان والزمان أو في أسلوب إنتاجهما، بل إنتاج الاختلاف الظاهري بين المكان (أو الزمان) وتمثيله. فالحداثة تخلق تمايزاً بين ما يمكن الآن تسميته بـ"المكان الشاغر المجرد" ومعناه. وهذا التمايز يجعل المكان يظهر لأول مرة كبعد عاطل، فيزيقي. وهو عندما يظهر كبنية شاغرة، يكون بالإمكان عندئذ تخيل أنه يكثف ويوسع ويحمل معاني مختلفة.

لنعد الآن إلى الحجاج حول العلاقة بين المكان والزمان: لقد أشرنا في البداية إلى أن النظرية بعد الكولونيالية تمكننا من قلب سرد التحديث ومن النظر إلى الغرب باعتباره نتاج الحداثة. وقد يجوز لنا إعادة صوغ الأمور الآن صوغاً أبعد فنزعم أن الحداثة يجري إنتاجها بوصفها الغرب. إن "آن" [حاضرية. ـ المترجم] الحداثة، ثقافتها عن المعاصرة، الإحساس الخاص بالتزامن والذي يجري اعتباره خبرة وتجربة الحداثة، إنما يعتمد على تمثيل مكان متجانس. فساكنو هذا المكان، وكلهم تقريباً لا يلتقي أحدهم أبداً بالآخر، يمكنهم أن يتصوروا أنفسهم على أنهم يحيون اللحظة

الشاغرة نفسها، على أنهم يشغلون زماناً-مكاناً واحداً. ووقع التزامن هذا يتيح تصور التاريخ بوصفه حكاية كبرى: حكاية حضارة أو شعب يجري تخيل أن حيواته المتباينة تتقاسم عصراً واحداً وتتقدم كوحدة من لحظة معاصرة واحدة إلى اللحظة التي تليها. ويشير هومي بابا إلى أن وقع الحاضر المعاصر المباشر هو وحده الذي يمكن فوكو من اعتبار العنصرية "مخلفاً تاريخياً". فيصبح العرق عنصراً مسترداً من ماض قبل حديث ويعاد إدراجه في حاضر متجانس بخلاف ذلك. إن الغرب هو المكان المتخيل الضروري لتمثيل هذا الحضور.

هذا هو سر صمت فوكو عن الاستعمار. فحكاية التاريخ، حتى في مراجعة فوكو التعديلية الرائعة، هي حكاية الغرب. ولتمثيل هذا الزمان-المكان المتجانس، لايمكن أن تحدث اعتراضات من اللاغرب. فاللاغرب يجب أن يلعب دور الخارج، دور الآخرية التي تخلق حدود مكان الحداثة. ويذهب هومي بابا إلى أن هذه الآخرية تتخذ شكلين. فاللاغرب، كما يعني ذلك اسمه، إنما يمثل اللامكان، الأرض المجهولة، الأرض الخراب "التي ما يزال يتعين على تاريخها أن يبدأ ومايزال يتعين تسجيل وثائقها". لكنه يساوي أيضاً مكان اللازمانية، مكاناً عديم الأمد، يمكن قياساً إليه تمييز القطيعة الزمانية للحداثة(٢٣). وبهذا المعنى، ليس الكولونيالي شيئاً غائباً عن حكاية الحداثة التي يرويها فوكو؛ أو أن الكولونيالي هو بالأحرى، في ما يوضح هومي بابا، غياب متواصل لازم لنص فوكو. وعن طريق إحالة اللاغرب إلى هوامش وحواشي عرضه،

يعيد فوكو إنتاج إضفاء الطابع المكاني على الحداثة. ويجري صون زمن الحداثة المتجانس، معاصرته المميزة، عن طريق الأسلوب الذي يراعي به فوكو الحدود الترابية للحديث. وبفضل حدود هذا الزمان–المكان، يمكنه تصوير خطاب تزامني حول تيمة الفرد البورچوازي والنظر إلى العرق بوصفه مخلفاً تاريخياً، لا بوصفه النتاج المقابل لحداثات أخرى، كولونيالية.

III

لنعد إلى السؤال الذي طرحته: هل يمكن توضيح حداثات اللاغرب التي محيت من رواية الحداثة ــ بوصفها ــ الغرب، دون الاكتفاء بدمجها في تاريخ الغرب؟ فبدمجها في سرد أعم وأكثر تجانساً للتحديث، سوف ينتهي بنا الأمر إلى مجرد إعادة رواية التاريخ بوصفه، مرة أخرى، حكاية الغرب. هل يوجد سبيل ما إلى تناول زمان–مكان الحداثة لا يفضي، مثلما يبدو أنه حدث مع فوكو، إلى معاودة رسم خريطة حدود ذلك الزمان–المكان؟ إن أي إجابة مناسبة يجب أن تبدأ مما أزعم أنه الجانب الأكثر تميزاً لإنتاج الحداثة، ألا وهو الأسلوب الذي يجري به إنتاج الحديث كتمثيل.

هناك اتجاه في البحوث التي ظهرت مؤخراً إلى النظر إلى تكاثر الصور وأنساق العلامات والصور الزائفة وغير ذلك من

أشكال التمثيل بوصفها الخاصية المعرّفة لا للحداثة وإنما لما بعد الحداثة. وفي كتاب **ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة** [رأسمالية أيامنا. المترجم] *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*، يعرِّف فريدريك جيمسون عصر ما بعد الحداثة أو الرأسمالية المتأخرة بأنه "عصر الصور الزائفة"، والذي جرى فيه تحويل الواقعي إلى أحداث مزعومة عديدة(٢٤). فبدلاً من الأحداث الواقعية والتجارب والخبرات الواقعية، نحاكي الواقع محاكاة زائفة في الأفلام والموضة وأشكال التسلية والعمارة بعد الحداثية. ويذهب جيمسون إلى أن هذه التجارب والخبرات السطحية، الفائقة السرعة، إنما تحل محل الواقع سلاسل من الصور الزائفة. على أن المحاكاة المزيّفة والحدث المزعوم كانا بالفعل سمتين مميزتين للرأسمالية في العهد الكولونيالي. وكما أوضحت في كتاب **استعمار مصر**، فإن المعارض العالمية والمتاحف، ومتاجر مختلف أنواع السلع وصناعة السياحة، والتخطيط الحضري والتعليم المدرسي الإلزامي، كل الأشكال المؤسسية المستحدثة التي عرفها القرن التاسع عشر في باريس ولندن، أو القاهرة وكلكتا، قد جرى تنظيمها على أساس فكرة المحاكاة المزيّفة للواقعي وتمثيله [إعادة تقديمه بشكل آخر. ـ المترجم](٢٥). والحال أن ضروب المحاكاة المزيّفة والأحداث المزعومة التي تميز حالة ما بعد الحداثة إنما هي مواصلة وتكثيف لتقنيات التمثيل المميزة للحداثة.

إن التمثيل هو منهج خلق خبرات المكان والزمان المميزة

للحداثة. وإذا ما عدنا إلى الأمثلة التي قدمها أندرسون لتوضيح خلق الزمن الشاغر المتجانس، فسوف نجد أنها تتقاسم كلها سمة مشتركة لا يشار إليها في نص أندرسون. فالرواية الحديثة والصحيفة والتعداد والخريطة والمتحف، وكذلك الكثير من الممارسات الأخرى التي تخلق زمن-مكان الحداثة المباشر، كلها مناهج تمثيل. فالصحيفة تزعم أنها تسجل الحاضر وتتيحه على شكل إعادة عرض له. والخريطة والتعداد يقدمان أشكالاً وأرقاماً يجري تخيل أنها تصور العالم الاجتماعي. والرواية والمتحف يرتبان الشخصيات والأشياء بشكل يسمح بخلق محاكاة مزّيفة للواقع الاجتماعي. وما يميز خبرة وتجربة الحداثة هذه ليس مجرد إحساس المعاصرة الذي تخلقه ــ وقع حضور مكاني، خاص ــ فما يميزها هو أن مثل هذه المعاصرة هي شيء يجري تقديمه إلى التجربة عبر بنية سرد، أو محاكاة مزّيفة أو صورة أو أداء. إنها لا تحدث إلاّ بوصفها شيئاً يجري تمثيله(٢٦).

لا يتم حضور الحداثة إلا كإعادة تقديم [تمثيل]. على أن هذا التمثيل ليس ظاهرة قاصرة على المناهج الواضحة الخاصة بخلق الدلالة والصورة والتي أشرنا إليها بالفعل، كالكتابة أو عروض المتاحف أو تنظيم المعرفة. وقد جرى استحداث وتطوير كثير من أفضل الكتابات الأخيرة حول حالة الحداثة وحالة مابعد الحداثة في الفروع المعرفية للأدب المقارن وللدراسات الثقافية، التي مالت إلى التركيز على أشكال التمثيل الثقافية والتخيلية هذه، إلى جانب مجالات ثقافية أخرى كالعمارة والفيلم والموضة. على أن مناهج

الحداثة الرأسمالية في العرض والتمثيل إنما تصوغ بنية ما هو أكثر بكثير من المجال الثقافي. والمثال الأكثر تغلغلاً وانتشاراً للأسلوب الذي يجري به تقديم الواقع كصورة أو كتمثيل هو الشكل السلعي نفسه.

لقد أشار ماركس إلى أن نظام السلع هو ترتيب للإنتاج وللتبادل تعرض فيه الأشياء نفسها علينا دائماً كتمثيل لشيء آخر. إن "طابع السلع الخفي المستتر"، كما وصفه، إنما ينبع من واقع أن لا شيء يمكنه أن يصبح سلعة، شيئاً له قيمة، في حد ذاته. فالشيء لا يمكنه اكتساب قيمة إلاّ إذا ظهر مجسّداً أو ممثلاً لخاصية ما تتجاوزه(٢٧). وكما يقول ماركس، فإن "السلعة هي من ثم شيء غامض"، لأنها لا يمكن لها أبداً أن تكون مجرد "شيء"، بل تظهر دائماً، مثل شخصية على خشبة المسرح، كشيء يمثل شيئاً آخر(٢٨). وإذا كانت تلك هي الحال مع الأشياء المفردة، فإنها كذلك بدرجة أكثر بكثير مع مجمل عوالم الاستهلاك والخدمات والتسلية، والخبرة ذات الطابع السلعي التي، حتى في زمن ماركس، كانت تشرع في تكوين العوالم الاجتماعية للحداثة. ويبدأ إضفاء الطابع السلعي بأشكال العمل والتبادل، لكنه يستوعب أيضاً نمو التعليم المدرسي والعلوم والتسلية وتحويل وقت الفراغ والعلاقات الشخصية. ففي كل مجال اجتماعي، يجري تنظيم الأشياء والخبرات كأنساق للاستهلاك، بحيث يتعين عليها تمثيل قيمة ما، أو فكرة ما، أو مجال متخيل ما، يتجاوزها. والحال أن الإضفاء المتزايد للطابع السلعي على الحياة إنما يستتبع تمثيل العلاقات

والمجريات الواقعية الاجتماعية، بحيث يقدم كل شيء نفسه كإعادة تقديم [تمثيل] لقيمة أسبق ما، أو لمعنى أوسع ما أو لحضور أصلي ما(٢٩).

قلنا إن الحداثة يبدو أنها تشكل زمناً-مكاناً مميزاً، يظهر في شكل الغرب المتجانس ويتميز بالطابع المباشر للحضور والذي نتعرف عليه بوصفه "آن" [حاضر] التاريخ. والزمن والمكان هذان هما نتاجا نسق معمَّم للتمثيل. فحاضر الحداثة ليس حاضر تجربة فينوميولوجية مباشرة بل هو حاضر يزاح ويعاد عرضه عبر الفاصل الزمني للتمثيل(٣٠). وموقعه ليس اتساع البيئة المحيطة المباشرة بل الإحداثيات الشاغرة في التمثيل البياني للمكان. وتتألف الحداثة الرأسمالية من عوالم اجتماعية لا يتم توليد طابعها التاريخي المباشر واتساعها المكاني إلاّ عبر أشكال التمثيل المتكاثرة المميزة لها ــ أي عبر أشكال إعادة العرض والمحاكاة المزيِّفة والتمثيل.

وإذا لم تكن الحداثة مرحلة من مراحل التاريخ بقدر ما هي تمثيل له، فهي إذاً عالم معرّض بشكل خاص لنوع معين من التمزيق أو الإزاحة. إذ لا يمكن البتة لأي تمثيل أن يكون نداً لأصله، خاصة عندما لا يكون الأصل موجوداً إلا بوصفه شيئاً تَعِدُ به كثرةٌ من ضروب المحاكاة والإعادة التكرارية. إن كل فعل من أفعال العرض أو التمثيل هو عرضة لإمكانية سوء التمثيل، أو هو، على الأقل، عرضة لإمكانية المحاكاة الساخرة أو إساءة القراءة. فالصورة أو المحاكاة المزيِّفة إنما تؤدي وظيفتها عن

طريق اختلافها الرهيف عما تزعم أنها تحاكيه أو تصوره، حتى ولو لم يكن الاختلاف شيئاً أكثر من الفاصل الزمني بين الإعادات. وكل أداء استعراضي للحديث هو إنتاج لهذا الاختلاف، وكل اختلاف كهذا يمثل إمكانية تَحَوّلٍ ما أو إزاحة ما أو تلويث ما.

فما الذي يستتبعه ذلك بالنسبة للتفكير في حداثات اللاغرب المقابلة؟ هنا يتميز عمل هومي بابا بأهمية عظمى. فما أن يضع المرء في مركز فهم للحداثة سيرورة التمثيل ويشدد على أهمية الإزاحة والإرجاء والتأخير في إنتاج الحديث، حتي ينبثق اللاغرب بوصفه المكان الذي يتيح المسافة والاختلاف والفاصل الزمني لأشكال الإزاحة هذه. وفي تحليل هومي بابا الرائع، ليس اللاغرب مكاناً يقع خارج الغرب بالكامل، ليس موقعاً للاختلاف الخالص. فالاختلاف بين الغرب واللاغرب يجب إنتاجه على نحو متواصل، من خلال سيرورة تنصل، "حيث لا يجري كبت أثر ما يتم التنصل منه، وإنما يجري تكراره بوصفه شيئاً مختلفاً ـ بوصفه تحولاً ـ بوصفه شيئاً مركباً". وتعود الأشكال المركّبة للحداثة الكولونيالية لتبطل ادعاء الغرب الأصالة والمرجعية، مربكة إياه بـ"خدعة الاعتراف"(٣١).

ولابد من عرض الحداثة بوصفها ما هو جديد وأصيل وحاضر ومرجعي. وهذا العرض لا يحدث في الغرب وحده، كما رأينا، لتجري محاكاته فيما بعد في اللاغرب. فمرجعيته وحضوره لا يمكن إنتاجهما إلاّ عبر فضاء الاختلاف الكولونيالي. وهذه الإزاحة للغرب في العالم الكولونيالي هي التي تمكّن الحداثة من أن

تعرض نفسها على أنها "الغرب". وإذا كانت الحداثات الكولونيالية تستشرف انبثاق الأشكال والبرامج الحديثة في الغرب، كما أشرنا في مستهل هذا البحث، فإن أهميتها لا تكمن في تمكيننا من مراجعة سرد الغرب وتقديم تاريخ بديل للأصول وللمؤثرات. إنها تكمن في توضيح أن الغرب ليس له أصل بسيط، بالرغم من ادعائه التفرد، وأن تواريخه لا يمكن جمعها على نحو مناسب وصهرها في شكل سرد مفرد موحد. فكل عرض للحديث يجب ترتيبه بحيث ينتج تاريخ الحداثة العام الموحد، لكن كل عرض كهذا إنما يتطلب تلك الأشكال من الاختلاف التي تدخل إمكانية تضارب، يقوض وحدته وتماثله. عندئذ تصبح الحداثة الاسم غير المناسب لجميع هذه التواريخ المتضاربة. واستكشاف هذه التضاربات هو هدف عديدين من الباحثين المنتمين إلى مدرسة Subaltern Studies.

IV

يتمثل أحد أهم استكشافات أشكال الاختلاف والتضارب هذه في عمل پارتها تشاتيرچي، أحد الباحثين البارزين المسهمين في مجلة *Subaltern Studies*. ودراسته الواسعة النفوذ حول تطور النزعة القومية في الهند الكولونيالية، **الفكر القومي والعالم الكولونيالي** *Nationalist Thought and the Colonial World*،

إنما تكشف الأشكال المختلفة نوعاً ما والتي جرى عبرها إنتاج الحديث في مقابل غير الحديث في السياق الكولونيالي(٣٢). ففي حالة الهند، تمكنت نخبة كولونيالية متغربنة من تحويل الخطاب الحداثي إلى خطاب مضاد للصلاحيات التمدينية التي تتمتع بها سلطة كولونيالية، وذلك عبر تصور "تراث" هندي غير قابل للاستعمار. ولم تكن هذه الثقافة التقليدية التراث النقي الذي افترضته الخطابات الحداثية. بل كان حداثة مضادة أنتجتها فهرسة وتعريف بديلان لمقولات الحديث والتقليدي. وقد أدى توزيع مغاير للاختلاف الذي ينتج مقولات الحداثة إلى ما بدا للسلطة الكولونيالية على أنه محاولة مشوشة وغير ناجزة لمحاكاة الحداثة الأوروبية، وإن كان تشاتيرجي يقترح أن ننظر إليه على أنه حداثة بديلة.

ويطور تشاتيرجي هذا النهج في معالجة الموضوع تطويراً أبعد في كتاباته الأحدث. فهو يتناول تيمة المجتمع المدني، وهي تيمة متكررة ذات شعبية متزايدة في المناقشات المعاصرة لمشكلة الديموقراطية خارج الغرب. ففي المناقشات الجارية حول الدمقرطة، يُعزى ضعف أو غياب عدد من الأشكال الإجرائية والمؤسسات الغربية في كثير من النظم السياسية غير الغربية إلى الفشل في تطوير مجتمع مدني. ويشير المصطلح إلى مجموعة من العادات الفكرية والممارسات الجماعية التي تغرس في الأذهان القواعد والمواقف اللازمة لبناء المؤسسات الأوسع للديموقراطية التمثيلية [النيابية]. ويذهب تشاتيرجي إلى أنه قد ظهر بالفعل في الهند الكولونيالية وبعد الكولونيالية مجال ليبرالي، متغربن، لحياة

فكرية مستقلة، يمكن وصفه بأنه مجتمع مدني. على أن ما أعطى هذا المجال شكله هو تمايزه، ليس عن "مجتمع تقليدي" غير ليبرالي، كما يمكن للخطابات الكولونيالية والحداثية الأخرى أن تتصور، بل عن مجال آخر يسميه بـ"المجتمع السياسي".

والحال أن المجتمع السياسي، المؤلف من أحزاب سياسية جماهيرية وحركات اجتماعية وتشكيلات سياسية لاحزبية، إنما يشكل منطقة توسطات بين الدولة والسكان، لايتم الالتزام فيها ضرورةً بقواعد وإجراءات المجتمع المدني. والواقع أن جانباً من الحافز الذي صاغ انبثاق المجتمع السياسي قد تمثل في رغبة النخبة القومية، الليبرالية، في تجنب السقوط في شرك المجال الضيق لمجتمع مدني متغربن وفي دعوة جماعات سكانية أوسع بكثير إلى الانخراط في النضال القومي. وقد تطلب ذلك مجالاً أكثر سيولة للمناورات وللمقاومات وللاستحواذات، بما في ذلك الاستحواذ على "التراث". ويرى تشاتيرجي أننا يجب أن نفهم انبثاق مجتمع سياسي متمايز عن مجال المجتمع المدني بوصفه كاشفاً للمحاولة الرامية إلى خلق أشكال لجماعة ولديموقراطية حديثتين لا يمكن تصورها وفقاً للمقولات الاجتماعية للعالم المسيحي المعلمن.

وتتمثل إحدى التيمات التي تنبثق من عمل تشاتيرجي في أن هيمنة الحديث على مايزيحه بوصفه "تقليدياً" لا تكون تامة أبداً، في إنتاج الحداثات. ومن جراء ذلك، تعاود القوى التحديثية على نحو متواصل الاستحواذ على عناصر كانت قد صُنفت على أنها غير

حديثة، كالعناصر الدينية، وذلك لدعم شرعيتها. ويجري تناول مسألة تحديث الدين من منظور آخر في العمل الأخير الذي كتبه طلال أسد، وهو أنثروبولوجي كتب كثيراً عن العالم العربي إلى جانب كونه منظراً بارزاً من منظري ما بعد الكولونيالية. وقد قيل إن تحديث الدين إنما يتطلب فصله عن السياسة والاقتصاد والمعرفة العلمية، ووضعه في مجال منفصل يعرّفه القانون بأنه مجال خاص وشخصي. على أن هذه "العلمنة"، في رأي أسد، لم تفصل الدين قط في الممارسة العملية عن السياسة أو المجالات الاجتماعية الأخرى. ثم إن معنى مصطلح "العلماني" ليس شيئاً واضحاً بذاته أو كونياً. لقد انبثق المفهوم كجزء من التطور الحديث للمسيحية وهو لا يعرّف المجال غير الديني وحده، بل يعرّف أيضاً المفهوم المسيحي الحديث للدين. وقد تشكل هذا المفهوم عبر تغيرات، لا في الأمور التي يؤمن بها الناس، بل في الأساليب التي جرى ضبط حيواتهم بها؛ وذلك، في آن واحد، عبر أساليب الانضباط الذاتي وعبر انبثاق الانضباط الجماعي الحديث من خلال أشكال كالتعليم المدرسي والقانون. ويرى أسد أنه كنتيجة لمثل هذه التغيرات في الممارسة الاجتماعية، فإن أشكال وآثار ما يعتبر ديناً في الغرب الحديث إنما تعتبر مختلفة عن تلك التي كان يجري النظر إليها بهذه الصفة في العصر المسيحي قبل الحديث. ولذا فإن مصطلح "الدين" لا يمكن أن يكون له معنى شامل وعام في النظرية الاجتماعية، وهو ما ينطبق بالمثل على مصطلح "علماني". وتشير الكلمتان إلى نوعين مختلفين من أنواع الممارسة

الاجتماعية التي صاغت ذينك العصرين. ثم إنه إذا لم يكن لهما معنى شامل عام في تاريخ الغرب، فإن معانيهما تعد مختلفة أيضاً فيما يتعلق بجماعات اللاغرب التاريخية، بما في ذلك جماعات العالم الإسلامي، حيث أدت أشكال مختلفة للانضباط وللفهم إلى صوغ معنى المقدس. ولذا فإنه في دراسة تاريخ العالم الإسلامي، بصرف النظر عن استمرارية المذهب والعقيدة، لا يمكن أن يكون هناك تعريف شامل عام للدين في النظرية الاجتماعية، ولا يمكن أن يكون هناك معنى شامل لفكرة "العلماني" الحديثة(٣٣).

وهذه النظرة إلى "العلمنة" إنما تسمح بفهم مختلف لإنتاج الحداثات الكولونيالية. ويتتبع أسد، في بحثه الحالي، غير المنشور، عن مصر في القرن التاسع عشر، السيرورة التي أدت إلى خلق الفكرة الحديثة عن الدين في مصر، وعلاقة ذلك بتطور أشكال جديدة لسلطة الحكم. وتشدد معالجته للموضوع على أهمية إدخال القانون العلماني، الذي أتاح سلطة جديدة لضبط السكان والسيطرة عليهم على مستوى موضعي ويومي. وهو يذهب إلى أن هذه السلطة القانونية الجديدة لم تواجه "الدين" بالشكل الذي نتصوره به اليوم. فالدين لم يكن مجالاً منفصلاً، مستقلاً بذاته، للممارسة الاجتماعية بل كان جزءاً من جوانب كثيرة مختلفة للنظام الاجتماعي والأخلاقي. وقد ساعد القانون الحديث على صوغ مجال الدين، جنباً إلى جنب مشكلة علمنته، كجزء من سيرورة تأسيس أشكال جديدة للانضباط ولمناهج الحكم. وتقدم معالجة أسد سبيلاً بديلاً للنظر إلى الإخفاقات الظاهرة للعلمنة في السياسة

المعاصرة. فمثل هذه الإخفاقات لا تشير إلى عجز السياسة العلمانية، الحديثة، عن تحديد السلطات التقليدية للدين، بل تشير إلى أن إنتاج حداثة كولونيالية قد تطلب إنتاج جماعات وقوى توصف بأنها غير حديثة، لكنها قادرة على تحدي هيمنة السياسة الحداثية التي تطلبتها.

ومثل هذه القوى تملك القدرة على تجاوز حدود تمثيل الحداثة لغير الحديث. وغالباً ما يظهر هذا التجاوز على شكل تعايش التقليدي مع الحديث. وفي بحث حول تشكل الحياة المنزلية الحديثة في البنغال في ظل الحكم البريطاني، درس ديبيش تشاكرابارتي، وهو باحث آخر بارز ينتمي إلى مدرسة Subaltern Studies، حالات لتعايش واضح بين التقليدي والحديث[٣٤]. وخلال العهد الاستعماري، كان تطور المجال المدني-السياسي يتطلب تعريف مجال غير عام مناظر هو مجال الحياة الشخصية والعلاقات المنزلية. وتكشف المناقشات العامة التي جرت في تلك الفترة عن أسلوبين متناقضين لتفسير العلاقة بين المجالين. فإحدى مجموعتي المناقشات تخضع المجال المنزلي للمجال العام، مصورةً الحياة المدنية-السياسية كمجال يمكن التوصل فيه إلى السعادة الشخصية والتهذيب الأخلاقي. لكن مجموعة المناقشات الأخرى تنتقد انضباط العمل والإلزامات السياسية المميزة للمجال العام، وتحتفي بالزمانية وبالأخلاق المختلفة للعالم المنزلي، والذي تستند إيقاعاته إلى دورات الطقوس الهندوية [الهندوسية] والأساليب الخاصة للراحة وللعمل ولتناول الوجبات وللتأمل.

فكيف يمكن فهم تعايش وإعادة تأكيد هذه العناصر "غير الحديثة" في وجه الحداثة الرأسمالية؟ يرى تشاكراباريتي أن من شأن تفسير تقليدي أن يتعامل مع العناصر غير الحديثة على أنها ليست أكثر من بقايا، وأطلال ماضٍ لم يتسن هجره لمجرد أن انتقال البنغال إلى الحداثةِ غير ناجز، أو لأنه تم تحديثه بسرعة جارفة بحيث إن مراحل مختلفة قد تداخلت فيما بينها ومن ثم فإنها تتشابك بدلاً من أن تعقب إحداها الأخرى. ذلك هو التحليل الذي لا مفر من أن تنتجه التناولات الحداثية، التي يتوجب عليها جمع كل تواريخ الاستعمار المختلفة في تناول صياغة واحدة لنشوء الحداثة. وهي لا يمكنها أن تتناول أشكال غير الحديث إلاّ بوصفها غياباً للحداثة، إلاّ بوصفها أشكالاً تفتقر إلى الانضباط والعقلانية والتجريد المميزة للحالة الحديثة للأمور، ومن ثم ــ ما دام يجري تعريفها بما هو غائب عنها ــ بوصفها مماثلة من حيث الجوهر للأشكال غير الحديثة الموجودة في أي مكان آخر. ويضيف تشاكراباريتي أنه لا فائدة من محاولة تفسير هذه الأشكال على أنها "إعادة اختراع للتراث" أو من خلال فكرة "حداثة التراث". فهذه الاستحضارات لسلطات تراث مستعادة أو عنيدة إنما تقبل الفكرة التي تتحدث عن صياغة عالمية للحداثة، يمكن قياس التنويعات المحلية عليها. ويتمثل البديل في الاعتراف بأن "الحديث البنغالي... إنما يتألف عبر توترات يتصل أحدها بالآخر على نحو متباين الأعراض"، بحيث لا يمكن أن يكون هناك "أي تاريخ واحد مركزي لصيرورته"(٣٥).

والحال أن استكشاف إمكانية عرض أكثر تركيباً لأصل الحداثة الكولونيالية هو هدف أحدث لتشاكرابارتي. فهو يستكشف الآخر غير الحديث في الحداثة البنغالية عبر تحليل لشخصية الأرملة الهندوية [الهندوسية]. ففي الخطاب الكولونيالي تعد الأرملة شخصية بارزة ممثلة لسلطة التقاليد التي تجد تلخيصاً لها في مسلك الساتي [الأرملة القربان. المترجم] التي تقدم نفسها قرباناً على محرقة زوجها الميت. وقد انشغل الإصلاح القانوني بهذا الرمز للتضحية وللاضطهاد. وهذا التمثيل يقدم التقاليد بوصفها السلب البسيط للحداثة، مقابلاً بين حرية الذات الحديثة والمرأة التقليدية المقيدة بأغلال الماضي، والتي يمكن للقانون تحريرها ومن ثم جعلها كائناً حديثاً. على أن الخطاب القانوني حول الترمل إنما يتعايش مع جنس أدبي ترمز فيه الأرملة إلى الذات الحديثة، المعبرة عن نفسها. ففي سلسلة من الروايات البنغالية المكتوبة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، نجد أن حب الأرملة الرومانتيكي، الذي كانت الأعراف الاجتماعية لا تتيح لها فرصة التعبير عنه، أصبح يمثل تعبير الذات الحديثة عن نفسها. أما الآن فإن الفرد المحدَّث هو الذي يظهر بوصفه ضحية المجتمع. على أن تشاكرابارتي يذهب إلى أن هذا التمثيل البديل يشترك في جوانب كثيرة مع شكل الأرملة التقليدي الذي صوره الإصلاح القانوني. فكلاهما يطمح إلى تمثيل شكل عام للذات الحديثة، المعبرة عن نفسها، ويكن إظهار أن كليهما يتنصل من كل ضروب المادة الاجتماعية المركبة التي قد تبطل هذا التحديد للحداثة ولما

هو آخر بالنسبة إليها.

وتنبثق من هذه التحليلات بعض التيمات الأعم. فأولاً، لا يحاول منظرو ما بعد الكولونيالية كتابة تاريخ عام للحداثة في جنوبي آسيا أو العالم العربي، بل ينظرون إلى أمثلة خاصة للتمفصل الموضعي للحداثة ــ أي إلى أسلوب إنتاج وأداء الحديث. وهذا التركيز يتيح للعرض القطيعة مع السرد التاريخي الذي يحدد موقع أصول الحداثة دوماً في الغرب ولا يقدم اللاغرب إلاّ من زاوية جهودة الرامية إلى محاكاة و/ أو مقاومة حداثة مستوردة، غير أصيلة. فإنتاج الحديث يتطلب دائماً بالفعل غير الحديث، فضاء الاختلاف الكولونيالي. وثانياً، فإن التركيز على التمفصل المحلي للحداثة وانتشارها الموضعي إنما يعني إيلاء اهتمام أقل إلى المخططات الكبرى للدولة الكولونيالية أو التحديثية وإيلاء اهتمام أكبر إلى مالا حصر له من المواقع المحلية التي يجري فيها إنتاج وتحويل الحديث، في مواجهته مع غير الحديث وإنتاجه له. وثالثاً، فإن المقولات والتعارضات التي يعاد النظر فيها في هذه المواقع تنتج تحولات خاصة، غير متوقعة. ومثل هذه الخلخلات المحلية للنظرية السائدة عن الحداثة يمكنها أن تمثل نقاط ضعفها، حيث يعاد النظر في استراتيچيات الحداثة، وتتبدل مواقع تعارضاتها ثنائية القطب، وتختل هوياتها التي كانت تبدو من الناحية الظاهرية ثابتة ومهيمنة.

V

هذا التركيز على أشكال إعادة النظر وأشكال الهجونة يعيدنا إلى مسألة أعم تتعلق بحدود سيرورة الإزاحة وإعادة التمفصل. ويجري استكشاف المسألة في عمل باحث آخر ينتمي إلى مدرسة Subaltern Studies، هو جيان پراكاش، الذي يحلل كتابه الذي سوف يصدر قريباً تمفصل العلم الطبي الحديث في الهند الكولونيالية. فقد طور الاستعمار المناهج الجديدة للسياسة البيولوچية، بشكل أسبق غالباً من تطورها في المتروبول، وهي السياسة التي تعتبر حياة وصحة السكان شاغلها. ولتحقيق هذا الهدف، أدخلت الدولة الكولونيالية سلسلة من المؤسسات والإجراءات المعنية بالحالة البدنية لأجسام رعاياها، بل وصاغت موضوعاتها السياسية جزئياً عن طريق فنون العلاج والنظم التي تجعل الجسم مرئياً وتخضعه للفحص. وبما أن هدف هذه الإجراءات كان يتمثل، زعماً، في تحديث الجسم بتنقيته من العادات والأمراض المحلية ومن ثم جعله معافى ومنتجاً، فإن الجسم لا يمكنه إلاّ أن ينبثق من فضاء اختلاف.

ومرة أخرى، يجب فهم هذا التمييز بوصفه سيرورة إعادة نظر وترجمة، فالحديث، عندما يستحضر غير الحديث لكي يبدي مرجعيته هو، يكون معرضاً دوماً للعدوى، للتبعثر. وقد سعى الخطاب القومي الهندي إلى الاستحواذ على الجسم، وإعادة صياغته، ومعارضة الخطاب الكولونيالي عن الجسم بخطاب

هندي. وبما أن هذه المعارضة كانت تتدخل في حقل صاغه الحكم الكولونيالي، فإنها لم تكن فعل نفيٍ خارجياً، بل كانت بالأحرى سيرورة إعادة استحواذ وإعادة تحديد للمواقع... "توليفاً متناقضاً يجمع بين التخطي والسيطرة"، خلال محاولة النزعة القومية بناء هيمنتها الخاصة.

ومن المحتمل أن تكون حدود سيرورة الإزاحة وإعادة التمفصل هذه متنوعة تنوع السياقات السياسية والخطابية التي يجري فيها إنتاج الحديث. على أنني أود، ختاماً، أن أبين أن عرض الحداثة إنما يتميز بنوع آخر من الحدود، وهو حد لا يرتبط بخطابات محددة بل بأسلوب أعم تنتج به أنساق المعنى داخل تنوع الحداثات. فالخطاب المعارض لابد له من التدخل في حقل صاغته بالفعل سلطات الحكم فائقة الحركية، والتي تميز ساحة السياسة الحديثة. لكن هذه الساحة هي ساحة تصاغ أيضاً، كما أشرت، عن طريق تقنيات التمثيل الحديثة بشكل مميز. فهذه التقنيات لا تعرّف فقط الساحة التي سوف تخاض فيها السياسة الحديثة، بل وطبيعة موضوعاتها.

ويمكننا أن نتوقف قليلاً عند مثال الممارسة الطبية الحديثة لكي نشرع في فحص ما يعنيه ذلك. إن السلطة الكولونيالية تعرّفُ الجسم بأنه موضوع للتنظيم الصحي وللتدخل الطبي، وهو جسم ميزته باختلافه عن المعالجات الخطابية المحلية للشخص. لكن هذه السيرورة تخلق أيضاً ما يظهر بوصفه شكلاً ثانياً للاختلاف: الاختلاف الجديد بين "الجسم نفسه" وبين معانيه. فالممارسة الطبية

الحديثة تخلق شبكة من الدلالات التي يمكن تشخيص الجسم ومراقبته والتحكم فيه من زاويتها. وتتولى أشكال أخرى للسلطة البيولوجية إنتاج تمثيلات أخرى للجسم. والتعليم المدرسي والصحة العامة والتخطيط الاقتصادي والصناعة وسوق العمل يطور كل واحد منها أنساقه الخاصة بالقياس وبالتقييم، والتي يبدو أنها تحيل كلها إلى موضوع واحد. وهذا التكاثر للتمثيلات ينتج صورا مختلفة عديدة للجسم، لكنه ينتج أيضاً شيئاً آخر: التمايز الظاهر بين الجسم وصورته. والحال أن تكاثر الدلالات التي تولدها السلطة الحاكمة الحديثة، والتي يجري تقديم كل منها كمجرد تمثيل للجسم الطبيعي الواحد نفسه، إنما يبدو أنه هو نفسه يؤسس خاصية الجسم كموضوع. وهذا واقع حداثي، قوامه تقديم الجسم بوصفه موضوعاً مادياً، عاجزاً، لايحوز أي قوة أو أهمية كامنة فيه. والحال أن الاختلاف بين الجسم ومعانيه سوف يجري قبوله بشكل متزايد بوصفه الاختلاف الأساسي، وسوف تبدأ المناقشة السياسية في الوقوع بين تمثيلات للجسم بديلة فقط. وسوف تنتهي المناقشة إلى قبول الزعم المميز للحداثة الرأسمالية، ألا وهو أن الواقع الاجتماعي يجب تنظيمه وفقاً لمبدأ التمثيل.

وينطوي إنتاج الحداثة على عرض الاختلافات. إلاّ أن هناك سجلين للاختلاف، أحدهما يزود الحديث بلاتحدده وبتأرجحه المميز له، والآخر يزوده بقدرته الهائلة على الاستنساخ. فالحديث لا يقع إلاّ عن طريق عرض التمايز بين الحديث وغير الحديث، الغرب واللاغرب، حيث يتيح كل عرض إمكانية أن يكون ما

يجري تصويره في صورة غير الحديث ملوّثاً للحديث ومزيحاً له أو مبطلاً لمرجعيته. لكن عرض الحداثة إنما يعرض أيضاً الاختلاف بين ما يجري عرضه وما هو واقعي، بين التمثيل والواقع. ونتيجة هذا العرض هي توليد عالم جديد من الدلالات وأشكال المحاكاة المزيّفة العديدة. لكن نتيجته الأعمق هي توليد مجال آخر يظهر سابقاً لتلك العلامات المتكاثرة وغير متأثر بها: الواقع نفسه ـــ ما يظهر الآن بوصفه نظاماً مادياً يسبق في وجوده تكوين الاجتماعي، وهو نظام تعكسه سيرورات خلق الدلالة فقط، لكنها لا تصوغه البتة.

والحال أن وقع الواقعي هذا سوف يظهر، كما أشرنا، في الاختلاف بين الجسم "الفيزيقي" والمعاني التي تنظم عبرها السلطة البيولوجية التحكم فيه. وبهذا المعنى بالتحديد فإن السلطة البيولوجية لا تقدم فحسب دلالات جديدة للجسم، بل تنتج الجسم. على أن الواقعي، في عرض الحداثة، سوف يجري إنتاجه أيضاً بأشكال أخرى لا حصر لها. وما سوف يظهر واقعياً بشكل خاص هو الإنتاج الحديث للاجتماعي كموضوع مكاني. وكما أن الممارسة الطبية تنتج الاختلاف الحديث بين الجسم كموضوع فيزيقي ومعانيه، فإن ممارسات اجتماعية أخرى مميزة للحداثة تنشئ ما يظهر بوصفه الاختلاف بين المكان الفيزيقي وتمثيله. فالمكان الخيالي، المغلق، للدولة-الأمة الحديثة إنما يجري إنتاجه عبر أشكال رسم الخرائط ورسم الحدود والتي تخلق ما يسميه الباحث التايلاندي ثونجتشاي وينيتشاكول Thongchai

Winichakul بـــ"جسم" الأمة "الجغرافي"(٣٦). فالجسم الجغرافي، شأنه في ذلك شأن الجسم الطبي، إنما يظهر بوصفه موضوعاً فيزيقياً يسبق في وجوده تأسيسه الاجتماعي، وليس بوصفه وقع سيرورة اختلاف. وهذه السيرورة ماثلة وفاعلة أيضاً في عمليات المسح التفصيلي للأراضي والترتيبات القانونية التي تنتج المؤسسة الحديثة للملكية العقارية، والتي يجري فهمها ليس كشبكة من العلاقات الاجتماعية بين مدعين كثيرين بحقوقهم في إنتاجية الأرض، بل كحق فردي في موضوع فيزيقي.

هذا يعيدنا إلى التيمة التي بدأنا بها: إضفاء طابع مكاني على الحداثة. وحتى في بعض الدراسات الأكثر انتقاداً للحداثة، لا يثور شك حول جغرافية الحداثة. إذ يجري عرض الحداثة على أنها الغرب، وكل عرض للحديث ولما بعد الحديث إنما يعيد أداء هذا العرض. وتذهب نظرية ما بعد الكولونيالية إلى أن هذا إن هو إلاّ تمثيل خاص، يجري إنتاجه من ماضٍ وحاضرٍ إمبرياليين، يسقط فيه دور اللاغرب في إنتاج الغرب ويتجاهل الإزاحات المتواصلة التي انطوى عليها عرض الاختلاف بين الاثنين. لكننا انتهينا إلى طرح مشكلة أخرى تتصل بهذا الإضفاء لطابع مكاني على الحديث وربما تكون مسئولة عن استمراره. فالحداثة لا تقدم فقط طبعة خاصة مما يسميه لوفافر بإنتاج المكان، صورة خاصة للنظام المكاني. إذ يجري إنتاج الحداثة بوصفها الاختلاف بين المكان وتمثيله. وما يميز إنتاج الحديث ليس تمثيلاً خاصاً للمكان، بل تنظيم الواقع كمكان للتمثيل. ومساءلة الحداثة يجب أن تستكشف

شكلين للاختلاف، كلاً من الإزاحات التي أتاحها مكان اللاغرب المختلف، والأساليب التي يتم عن طريقها جعل هذا المكان يظهر مختلفاً. إن الحداثة هي الاسم الذي نعطيه لخشبة المسرح التي يجري عليها تمثيل هذا الاختلاف المزدوج.

---

(1) Cyan Prakash, "*Subaltern Studies* as Postcolonial Criticism," *American Historical Review* 99:5 (December 1994) 1475.

(2) On the earlier history of this global network of relations, see Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony* (Oxford and New York: Oxford U P, 1989).

(3) Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Cambridge, UK: Polity Press, 1991)75.

(4) Sidney Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York: Viking Penguin, 1985) 46-52, 55-61. The quotation is from p. 48.

(5) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977). Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham, N. C.: Duke U P, 1995). The colonial

origins of European modernity are imaginatively explored in Paul Rabinow, *French Modern* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

(6) Henry Binns, *A Century of Education, Being the Centenary History of the British and Foreign Schools Society* (London: J. M. Dent, 1908) 110-111.

(7) Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (2nd ed Berkeley: University of California Press, 1991).

(8) The related idea of a people's "culture" as an object of political power was also probably a colonial invention. See Michel Foucault, "Governmentality," Colin Burchell, ed., *The Foucault Effect,* and also Michel Foucault, *The History of Sexuality,* vol 1. See Mitchell, *Colonising Egypt,* and for the case of India, Nicholas B. Dirks, ed. *Colonialism and Culture* (Ann Arbor: The University of Michigan Press) 3-4.

(9) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (2nd ed., London and New York: Verso, 1991) 47-65. See also Caludio Lomintz' study of the emergence of modern Mexican identity in *Exits from the Labyrinth* (Berkeley: University of California Press, 1992).

(10) Ann Laura Stoler, "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule,"-*Comparative Studies in Society and History* 13:1(1989) 134-61, reprinted in Dirks, ed.,

Colonialism and Culture, 319-52; and also Stoler, *Race and the Education of Desire,* 44-45, 102-123. See also, Edward Said, *Culture and Imperialim* (New York: Knopf, 1993).

(11) Jean-Franfois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

(12) Jean Baudrillard, "The End of Production" and "The Order of Simulacra," *Symbolic Exchange and Death* (London and Thousand Oaks, California: Sage, 1993) 6-49, 50-86.

(13) David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge, MA, and Oxford: Basil Blackwell, 1989).

(14) Stoler, *Race and the Education of Desire.*

(15) Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in C. Nelson and L. Grossberg, eds, *Marxism and the Interpretation of Culture* (Basingstoke: Macmillan Education, 1988) 271-313; reprinted in Patrick Williams and Laura Chrisman, eds, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press, 1994) 66-111:

> Foucault is a brilliant thinker of power-in-spacing, but the awarenss of the topographical re-inscription of imperialism does not inform his presuppositions. He is taken in by the restricted version of the West produced by that reinscription and

> thus helps to consolidate its effects ... ... [T]o buy a self-contained version of the West is to ignore its production by the imperialist project.

85-86.

(16) These issues are examined in the important essay by Cyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography." *Comparative Studies in Society and History,* 32:2 (April 1990) 383-408, revised and reprinted in Dirks, ed., *Colonialism and Culture*, 352-88. For another view, see Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: OUP, 1983).

(17) Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." *Public Culture* 2:2 (1991).

(18) Stoler, *Race and the Education of Desire.*

(19) Homi Bhabha, "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency," *The Location of Culture* (London and New York: Rotledge, 1994) 194-96.

(20) Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1988) 263.

(21) Benedict Anderson, *Imagined Communities,* 22-36.

(22) Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1991). David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 201-323.

(23) Bhabha, *The Location of Culture*, 246.

(24) Frederic Jameson, "The Cultural Logic of Late Capitalism," *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke U P, 1991).

(25) Mitchell, *Colonising Egypt*, chapter one.

(26) See Mitchell, *Colonising Egypt*, chapter one, for a further development of this argument, which draws, inter alia, on the work of Martin Heidegger, especially "The Age of the World Picture," *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Garland Pub., 1977). Also, Jacques Derrida, *Speech and Phenomena* (Evanston, I11: Northwestern U P, 1973).

(27) Karl Marx, *Capital* (New York: Vintage, 1977) 1:76.

(28) Derrida has explored the implications of the "staged" character of the commodity. In particular, Marx's insight into the nature of the commodity contradicts his retention of the notion of the "object itself," understood to possess a pure use-value before its transformation into a commodity:

> Just as there is no pure use, there is no use-value which
> the possibility of exchange and commerce (by whatever

name one calls it . . .) has not in advance inscribed in an out-of-use—an excessive signification that cannot be reduced to the useless (*Specters of Marx* 160).

But Derrida's analysis fails to relate the staged character of the commodity to the question of modernity, and the distinctive role of staging or representation in the production of modernity. See *Colonising Egypt*, chaps. 1,5 and 6.

(29) The argument is frequently made that post-structuralist analyses of the cultural aspect of modernity cannot be extended to the "more concrete" political forms of modern society, because of a fundamental difference between texts and institutions. Peter Dews, for example, argues that "institutions are not simply textual or discursive structures," but form a "non-textual reality . . . traversed by relations of force" (*Logic of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* [London and New York: Verso, 1987] 35). I would argue that any adequate understanding of capital, the state, or any of the other "more concrete" institutional forms of modern politics must address the techniques of difference that make possible the very appearance of what we call institutions. For a development of this argument in relation to the modern state, see Timothy Mitchell, "The Limits of State," *The American Political Science Review*, vol. 85 (1991) 77-96; Arabic translation in Timothy Mitchell, *al-Dimuqratiya*

wa-l-dawla fi al-'alam al-'arabi, trans. Bashir al-Siba'i (Cairo: Dar Misr al-'arabiyya, 1996), chap. 2, 47-89. See also Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, "Beyond the Positivity of the Social," *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985) 93-148.

(30) CF. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena.*

(31) Bhabha, "Signs taken for wonders," *The Location of Culture*, 111, 115.

(32) Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World and the Nation and its fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton U P, 1994).

(33) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins U P, 1993).

(34) Dipesh Chakrabarty, "The Difference-Deferral of a Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British Bengal," *Subaltern Studies* VIII (Delhi: Oxford U P, 1982 50-88.

(35) Chakrabarty, "The Difference-Deferral of a Colonial Modernity," 81.

(36) Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A Histoty of the Geo-Body of the Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

منافذ بيع مكتبة الأسرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم
١١٩٤كورنيش النيل – رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة
ت: ٢٥٧٧٥٠٠٠٠ ـ ٢٥٧٧٥٢٢٨
٢٥٧٧٥١٠٩ داخلى ١٩٤

مكتبة مركز الكتاب الدولى
٣٠ش ٢٦ يوليو ـ القاهرة
ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو
١٩ ش ٢٦ يوليو ـ القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف
٣٦ش شريف ـ القاهرة
ت: ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى
٥ ميدان عرابى ـ التوفيقية ـ القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين
مدخل ٢ الباب الأخضر ـ الحسين ـ
القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة المبتديان
١٣ش المبتديان ـ السيدة زينب
أمام دار الهلال ـ القاهرة

مكتبة ١٥ مايو
مدينة ١٥ مايو ـ حلوان خلف مبنى
الجهاز

مكتبة الجيزة
١ ش مراد ـ ميدان الجيزة ـ الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة
خلف كلية الإعلام ـ بالحرم الجامعى
بالجامعة ـ الجيزة

مكتبة رادوبيس
ش الهرم ـ محطة المساحة ـ الجيزة
مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون
ش جمال الدين الأفغانى من شارع
محطة المساحة ـ الهرم
مبنى أكاديمية الفنون ـ الجيزة

مكتبة ساقية عبدالمنعم الصاوى
الزمالك ـ نهاية ش ٢٦ يوليوو
من أبوالفدا ـ القاهرة

مكتبة الإسكندرية
٩٤ ش سعد زغلول ـ الإسكندرية
ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية
التمليك ـ المرحلة الخامسة ـ عمارة ٦
مدخل (أ) – الإسماعيلية
ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس
مبنى الملحق الإدارى ـ بكلية الزراعة
ـ الجامعة الجديدة ـ الإسماعيلية
ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد
بجوار مدخل الجامعة
ناصية ش ١١، ١٤ ـ بورسعيد

مكتبة أسوان
السوق السياحى ـ أسوان
ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط
٦٠ش الجمهورية ـ أسيوط
ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا
١٦ ش بن خصيب ـ المنيا
ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)
مبنى كلية الآداب ـ جامعة المنيا ـ المنيا

مكتبة طنطا
ميدان الساعة ـ عمارة سينما أمير ـ طنطا
ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى
ميدان محطة السكة الحديد
عمارة الضرائب سابقًا ـ المحلة

مكتبة دمنهور
ش عبدالسلام الشاذلى ـ دمنهور
مكتب بريد المجمع الحكومى ـ توزيع دمنهور الجديدة

مكتبة المنصورة
٥ ش السكة الجديدة ـ المنصورة
ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف
مبنى كلية الهندسة الإلكترونية
جامعة منوف

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية
مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام
ميدان التحرير ـ الزقازيق
ت : ٠٥٥/٢٣٦٢٧١٠
ت: ٠١٠٠٦٥٣٣٧٣٣٢

طبعه خاصه تصدرها دار ميريت
لمكتبة الأسرة ٢٠١٦

علوم اجتماعية

سلسلة تعنى بنشر الحقول المعرفية، التى تهتم بدراسة الإنسان وتاريخه وطبيعته وبيئته وقدراته الإدراكية وواقعه الاجتماعى والثقافى والسياسى، بالإضافة إلى النواحى المختلفة من النشاط البشرى وما ينشغل به البشر من إشكاليات حياتهم ومجتمعهم، وأنساق ثقافاتهم وقيمهم فى علوم مختلفة مثل: التاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا والاقتصاد والنقد الأدبى والقوانين والتشريع والعلوم السياسية إلى غيرها من المعارف العامة، التى يترقبها المتلقى، ويحرص على متابعتها لتساعده فى تكوين مرجعيته الثقافية العامة.

ISBN# 9789779104393

6 221149 037908

جنيهان

مكتبة الأسرة ٢٠١٦